David Hume

Investigación sobre los principios de la moral

Prólogo, traducción y notas
de Carlos Mellizo

Alianza editorial
El libro de bolsillo

Título original: *An Inquiry Concerning the Principles of Morals*

Primera edición en «El libro de bolsillo»: 1993
Tercera edición: 2014

Diseño de colección: Estudio de Manuel Estrada con la colaboración de Roberto Turégano y Lynda Bozarth
Diseño de cubierta: Manuel Estrada
Fotografía de Juan Manuel Sanz

Reservados todos los derechos. El contenido de esta obra está protegido por la Ley, que establece penas de prisión y/o multas, además de las correspondientes indemnizaciones por daños y perjuicios, para quienes reprodujeren, plagiaren, distribuyeren o comunicaren públicamente, en todo o en parte, una obra literaria, artística o científica, o su transformación, interpretación o ejecución artística fijada en cualquier tipo de soporte o comunicada a través de cualquier medio, sin la preceptiva autorización.

© de la traducción, prólogo y notas: Carlos Mellizo, 2006
© Alianza Editorial, S. A., Madrid, 1993, 2014
Calle Juan Ignacio Luca de Tena, 15;
28027 Madrid; teléfono 91 393 88 88
www.alianzaeditorial.es

ISBN: 978-84-206-8434-5
Depósito legal: M. 318-2014
Printed in Spain

Si quiere recibir información periódica sobre las novedades de Alianza Editorial, envíe un correo electrónico a la dirección: alianzaeditorial@anaya.es

Índice

9 Prólogo, por Carlos Mellizo

29 Nota bibliográfica

33 Investigación sobre los principios de la moral

35 Advertencia

37 Secc. 1. De los principios generales de la moral
46 Secc. 2. De la benevolencia
55 Secc. 3. De la justicia
85 Secc. 4. De la sociedad política
94 Secc. 5. Por qué agrada la utilidad
122 Secc. 6. De las cualidades útiles para nosotros mismos
145 Secc. 7. De las cualidades inmediatamente agradables para nosotros mismos
160 Secc. 8. De las cualidades inmediatamente agradables para otros
170 Secc. 9. Conclusión
193 Apéndice 1. Sobre el sentimiento moral
207 Apéndice 2. Sobre el amor egoísta
218 Apéndice 3. Algunas consideraciones más acerca de la justicia
230 Apéndice 4. Sobre algunas disputas verbales

Prólogo*

Tras el inicial fracaso del *Tratado de la Naturaleza Humana,* escrito por Hume en Francia entre los veintiuno y veinticinco años, y publicado durante el bienio 1739-1740, regresó su autor a Escocia, viviendo allí en retiro campestre con su madre y su hermano. Poco después recibió una oferta de trabajo como tutor del marqués de Annandale, joven de precaria salud física y mental, a quien atendió por un período de doce meses. A partir de entonces empieza para Hume una nueva etapa de su vida que lo llevaría, como diplomático y hombre de mundo, a viajar por el Continente hasta el año 1749, fecha en la que hemos de situarlo otra vez en Escocia, empeñado en la composición del libro que hoy nos ocupa.

* Las referencias a la *Investigación* se dan en paréntesis según el número de parágrafo, y no según el número de página.

> Siempre había albergado la sospecha –leemos en la autobiografía de Hume– de que mi falta de éxito al publicar el *Treatise of Human Nature* había procedido más del modo con que fue redactado que de su contenido, y que yo había sido culpable de una indiscreción muy común, al llevarlo a la imprenta demasiado pronto. Por consiguiente, vertí de nuevo la primera parte de esa obra en el *Enquiry Concerning Human Understanding* [...] [y] compuse [...] también mi *Enquiry Concerning the Principles of Morals,* que es otra parte de mi *Treatise* refundida de nuevo[1].

En la primera edición póstuma de ambos *Enquiries* se incluye una advertencia preliminar en la que Hume explica, casi con idénticas palabras, el porqué de las dos refundiciones, rogando que sean tomadas como las únicas que contienen sus verdaderos principios y sentimientos filosóficos[2].

Esta *Investigación sobre los principios de la moral* es, pues, una renovada versión de los Libros II y III del *Tratado de la Naturaleza Humana,* con importantes omisiones, adiciones y alteraciones que han sido ya registradas por sus comentaristas, y de las que L. A. Selby-Bigge dio en su día cuidadosa noticia[3].

1. *Mi vida. Carta de un caballero a su amigo de Edimburgo,* trad. esp. de Carlos Mellizo, Alianza Editorial, Madrid, 1986, pp. 16-17.
2. Véase la *Advertencia* que precede inmediatamente al texto.
3. Véase *Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals by David Hume. Reprinted from the Posthumous Edition of 1777 and Edited with Introduction, Comparative Table of Contents and Analytical Index by L. A. Selby-Bigge, M. A. Third Edition. With Text Revised and Notes by P. H. Nidditch,* Clarendon Press, Oxford, 1975, pp. ix-xxxi.

La *Investigación* se publicó en 1751. Sabido es que Hume, hasta la hora de su muerte, consideró esta obra como el mejor de sus «escritos históricos, filosóficos y literarios»[4]. Y se lamentaba de la poca estima que, en su opinión, logró suscitar entre el público lector un libro tan querido. «Vino al mundo», nos dice, «y pasó desapercibido»[5]. El lamento no es del todo justificable si se tiene en cuenta la reacción inmediata que entre los círculos filosóficos y literarios del país provocó la publicación de esta obra. Por ejemplo, la prestigiosa *Monthly Review* correspondiente al mes de enero de 1762 estuvo virtualmente dedicada a Hume. Un primer artículo de ese número comenta la *Investigación sobre los principios de la moral,* y el segundo los *Discursos Políticos,* publicados casi simultáneamente. El primer artículo tiene una extensión de diecinueve páginas y el segundo alcanza las veinticinco, continuadas en el número de febrero hasta un total de más de treinta. Prueban estas reseñas que, para entonces, la fama de Hume como uno de los autores principales de Gran Bretaña estaba firmemente establecida. Dice así el párrafo con el que se abre la crítica a la *Investigación:*

> La reputación que este inteligente autor ha adquirido como escritor fino y elegante hace innecesario que añadamos aquí elogio alguno en su favor. Sólo observaremos, de un modo general, que la claridad y precisión de ideas en temas abstractos y metafísicos, y, al mismo tiempo, la propiedad, la

4. *Mi vida,* ed. cit., p. 18.
5. Ibíd., p. 18.

elegancia y el vigor, pocas veces se encuentran reunidos en grado más eminente que en los escritos de Mr. Hume. La obra que ahora tenemos ante nosotros, según podemos juzgarla, hará que su reputación aumente todavía más; y como está libre de esa inclinación escéptica que aparece en otras piezas suyas, resultará más grata para la mayoría de los lectores[6].

No es éste el lugar para citar otras alabanzas. Pero quizá baste lo dicho para que tengamos conciencia de que la *Investigación* no pasó, en vida de Hume, tan inadvertida como éste nos dice. Y si no quedó su autor satisfecho con la acogida que tuvo, tal vez ello se debiera a las altas esperanzas por él puestas en un libro tan esmerado y de tan importante propósito doctrinal.

Razón, sentimiento, inducción

Todo aquel que esté de algún modo familiarizado con la obra de Hume habrá de recordar que, para éste, son «los hábitos, más que la razón, los que en todas las cosas constituyen el principio que impera sobre la Humanidad»[7]. Y aunque a lo largo de esta *Investigación* no se insiste, al menos de una manera directa, en punto tan importante,

6. Citado por E. C. Mossner, *The Life of David Hume,* Clarendon Press, Oxford, 1970, p. 225. A todo el capítulo que Mossner dedica a las actividades de Hume durante esos años debe remitirse el lector interesado en los detalles de esta etapa de su vida. Véanse pp. 223-239.
7. *The History of Great Britain: The Reigns of James I and Charles I,* Duncan Forbes, Ed. Pelican Classics, 1970, p. 259.

conviene tenerlo en cuenta para no perder de vista el claro sentido de unidad que da coherencia a los diferentes capítulos del pensamiento humeano.

Si, como Hume establece en la Sección I, la meta de toda especulación acerca de la moral es averiguar cuáles son nuestros deberes, a esa finalidad va aparejada otra de no menor importancia: engendrar en nosotros, «mediante representaciones adecuadas de la fealdad del vicio y de la belleza de la virtud [...], los hábitos correspondientes que nos lleven a rechazar el uno y abrazar la otra» (4). Mas sería erróneo asumir que tal cosa podrá jamás lograrse apoyándonos exclusivamente en inferencias y conclusiones de carácter racional. Aun siendo verdad –reconocerá Hume– que la razón tiene un papel considerable a la hora de establecer distinciones y comparaciones, el mayor énfasis habrá que ponerlo en la función desempeñada por el *sentimiento* en el mecanismo de nuestras representaciones y voliciones morales. Dicho por vía negativa:

> Extinguid todos los sentimientos y predisposiciones entrañables a favor de la virtud, así como todo disgusto y aversión con respecto al vicio; haced que los hombres se sientan indiferentes acerca de estas distinciones, y la moral no será ya una disciplina práctica ni tendrá ninguna influencia en la regulación de nuestras vidas y acciones (4).

Lo mismo que ocurre con nuestras apreciaciones estéticas –en las cuales es muchas veces necesario emplear una dosis considerable de razonamiento antes de llegar a experimentar el sentimiento apropiado–, sucede tam-

bién, añade Hume, con nuestras apreciaciones morales. Y en ambos casos el carácter auxiliar de la razón será precisamente eso, *auxiliar,* supeditado a una categoría superior, la del sentimiento, el cual será, en definitiva, el que determine y decida.

Este planteamiento, originario de lo demás, no es sino eco de otras afirmaciones de Hume que aparecen en escritos suyos de toda índole y que cabría resumir de este modo: que «la razón es, y sólo debe ser, una esclava de las pasiones, y no puede pretender otro oficio que el de servirlas y obedecerlas»[8]; o en expresión más completa, acertadamente caracterizada por José Luis Tasset como *tesis crucial* de la ética de Hume, que «la razón, en un sentido estricto, significando el discernimiento de la verdad y la falsedad, no puede nunca ser por sí misma un motivo para la voluntad, y no puede tener influencia alguna sino en cuanto que afecte a alguna pasión o afección»[9].

Sentada, pues, esta premisa, Hume, en los umbrales mismos del libro, decide no someterla a mayor escrutinio, juzgando, creo que en buena lógica, que tal labor sería innecesaria. Pues si, como nos dice,

> en el curso de la presente indagación somos tan afortunados como para descubrir el verdadero origen de la moral, entonces veremos fácilmente en qué grado entra el sentimiento o la razón en todas nuestras decisiones de esta clase (6).

8. *A Treatise of Human Nature,* Selby-Bigge, Ed. Clarendon Press, Oxford, 1985, p. 415.
9. Cit. por J. L Tasset, en David Hume: *Disertación sobre las pasiones y otros escritos morales,* Anthropos, Editorial del Hombre, Barcelona – Ministerio de Educación y Ciencia, Madrid, 1990, p. 33.

Tienen los lectores de Hume la gran fortuna de habérselas con un pensador entre cuyas dotes más admirables la claridad ocupa destacado lugar. Y no hay excepción a esa regla en el presente texto, cuando nos ofrece su autor el plan general del trabajo:

1) Analizar el complejo de cualidades que forman lo que en la vida ordinaria llamamos *mérito personal.*

2) Ver cuáles son los atributos y hábitos del alma que hacen que un ser humano sea objeto de afecto o de desprecio.

3) Observar, siguiendo un método inductivo, «el particular elemento en que todas las cualidades estimables coinciden, así como el elemento en el que coinciden las censurables», para llegar «hasta el fundamento de la ética y encontrar esos principios universales de los que en último término se deriva toda censura y aprobación» (6).

Método, pues, experimental, dirigido a establecer proposiciones generales mediante una comparación de casos particulares, recurriendo para ello a una razón inductiva basada en los hechos y en la observación.

Pronto veremos cuáles son esos elementos en los que la humanidad encuentra motivos de estimación o de censura. Pero volvamos, antes de seguir, a reconsiderar por un momento el carácter *sentimental* que, según Hume, preside las distinciones morales. El sentimiento moral podría tomarse como algo enteramente subjetivo de cada persona, con independencia de lo que los demás experimentan en su intimidad. Entendida así la cosa, toda conclusión acerca de los valores morales adolecería de un relativismo que la incapacitaría para constituirse en norma objetiva de comportamiento. Pero Hume afir-

ma en la *Investigación* lo contrario, al decir que, en materia de moralidad, hay sentimientos *comunes* a todos los seres humanos. En esto, la naturaleza de los hombres muestra una uniformidad que hace posible tomar como generales sus conclusiones. De tal modo que, aunque la razón ecuánime queda supeditada a pasiones y emociones que parecen tener más fuerza que ella, no por eso desaparece toda posibilidad de acceso a una ética normativa de aplicación universal. Los hombres, por mucho que difieran en sus gustos y en sus modos de entender la realidad que los afecta de una manera práctica, comparten, dirá Hume, ciertos sentimientos o actitudes intercomunicables.

Utilidad. Benevolencia

¿Qué es, pues, lo que la generalidad de los de nuestra especie considera *virtuoso?* Aquello que produce en los espectadores un *sentimiento* de alabanza. ¿Y cuál es el fundamento principal de esa alabanza moral? La utilidad de una cualidad o acción. Con la ayuda de la facultad racional, logramos discernir si tales cualidades o tales acciones son útiles y beneficiosas, o inútiles y perniciosas. Mas cuando se ha efectuado tal discernimiento, la razón no se basta por sí sola para producir censura o aprobación alguna. Es preciso «que un sentimiento se manifieste, a fin de dar preferencia a las tendencias útiles sobre las perniciosas» (Apéndice I).

Es aquí donde la argumentación adquiere interés ascendente y donde los propósitos de la *Investigación* em-

piezan a desvelar el que, según entiendo, es su lado más problemático. Las ideas de utilidad y de beneficencia pueden interpretarse de varias maneras, y Hume se esfuerza por fijar el sentido en que deben tomarse esas nociones. Toda utilidad cabría ser definida como una tendencia hacia un cierto fin; y si el fin nos resultara indiferente, habríamos de sentir el mismo grado de indiferencia hacia los medios. Se requiere, por tanto, como ya veíamos, «que un *sentimiento* se manifieste, a fin de dar preferencia a las tendencias útiles sobre las perniciosas». Pues bien, proseguirá Hume, «ESTE SENTIMIENTO NO PUEDE SER OTRO QUE UN SENTIMIENTO EN FAVOR DE LA FELICIDAD DEL GÉNERO HUMANO, Y UN RESENTIMIENTO POR SU DESDICHA» (Apéndice I. Mayúsculas mías).

El mérito personal de un individuo, es decir, las cualidades suyas que suscitan en el espectador un sentimiento de aprobación moral, serán, por consiguiente, no las que se limiten a ser útiles o agradables para la persona que las posee y vayan en beneficio de su propio interés, sino las que también tengan consecuencias útiles o agradables para *otros*. Ello implica que, según Hume, el sentimiento aprobatorio propio de la naturaleza humana es de un carácter eminentemente altruista, desinteresado y generoso, capaz de buscar y valorar como bondad moral suma el bienestar de los demás.

En el Apéndice II, titulado «Sobre el amor egoísta», Hume hace gala de sus mejores dotes literarias para persuadirnos de la torpeza en que incurriría la persona que no compartiese esta visión optimista de los de nuestra especie. Oponiéndose a la desconfianza hobbesiana en los íntimos motivos del corazón humano, nos propone un

panorama afectivo presidido por una suerte de benevolencia universal:

> Un epicúreo o un hobbesiano [...] explicarán todos los afectos diciendo que no son sino un amor egoísta dado la vuelta y moldeado, por un giro especial de la imaginación, en una variedad de apariencias (117).
>
> .....
>
> La más obvia objeción contra la hipótesis egoísta es que [...] se opone al sentir común y a nuestras nociones más exentas de prejuicios [...]. Hasta al observador menos cuidadoso le parece que hay disposiciones como la benevolencia o la generosidad, y afectos como el amor, la amistad, la compasión y la gratitud (118).
>
> .....
>
> Se ha visto que los animales son susceptibles de encariñarse con su propia especie y con la nuestra [...]. ¿Habríamos de explicar también todos sus sentimientos atribuyéndolos a refinadas deducciones de interés egoísta? O si admitimos una benevolencia desinteresada en la especie inferior, ¿por qué regla de analogía podemos rehusarla en la superior? (120).
>
> El amor entre los sexos engendra una complacencia y una buena voluntad que son muy distintas de la mera satisfacción de un apetito [...]. ¿Es que no tenemos más satisfacción con la compañía de un hombre que con la de otro, y es que no deseamos la prosperidad de nuestro amigo, aunque nuestra ausencia o nuestra muerte nos impidan participar de esa prosperidad? (120).
>
> .....
>
> Estos y otros mil ejemplos son indicios de que hay una general benevolencia en la naturaleza humana, allí donde no hay un interés *real* que nos ligue al objeto (120).

Cuesta trabajo, teniendo en cuenta los no pocos episodios de la vida de Hume en los que éste hubo de hacer frente a la destemplada conducta de sus prójimos[10], reprimir un gesto de sorpresa ante declaraciones tan favorables al modo de ser de los hombres. Leyendo estas y otras gentilezas parecidas que figuran en el texto, se le ocurre a uno pensar que la benevolente hipótesis humeana quizá responda, sin llegar a ser insincera, más a una exigencia metódica que a una honda convicción personal. El papel primordial que para Hume desempeña el sentimiento en la formación de los juicios morales *no podía,* de acuerdo con el temperamento natural de aquel *bon David* a quien sus amigos elogiaban por su sabiduría, virtud y alegre disposición, avenirse con una hipótesis que hiciera del egoísmo el *único* motor del comportamiento. Ello habría significado hacer de toda ética «sentimental» una fuente de perfidia, sólo domeñable recurriendo al control de la razón dominante (Locke), o a los dictados de un poder arbitrario y absoluto (Hobbes). La opción de Hume se opone a ambos recursos y constituye, quizá precisamente por eso, uno de los puntos más debatidos y comentados de la filosofía práctica en general y del sistema humeano en particular[11]. Sólo

10. Es difícil elegir como botón de muestra algún episodio en particular que dé fe de las dificultades que encontró Hume a lo largo de su vida en el trato profesional y personal con sus contemporáneos. Quizá el hecho de que Hume no pudiera alcanzar nunca una cátedra universitaria en su país natal no fuera mal ejemplo para ilustrar lo que digo. En la biografía de Mossner anteriormente citada encontrará el lector muchos otros.

11. En su introducción crítica a la *Disertación sobre las pasiones,* José Luis Tasset afirma que la posición de Hume con respecto al egoísmo

me atrevería a señalar aquí que, tomado el sentimiento benevolente –según Hume nos pide– desde una perspectiva libre de intereses *reales,* llegamos a tener como sujeto abstracto de la *simpatía* a un ecuánime espectador humano, hábil recurso teórico del que nuestro autor se sirve para dar fundamento a la sociabilidad de la especie[12].

Virtudes sociales y «vicios» monacales

Uno de los aspectos de la *Investigación* que Hume destaca especialmente es, como cabría esperar, el de la condición superior de las virtudes sociales mediante cuya práctica puede contribuirse al bienestar de quien las posee y al de los demás. Todo hombre, nos dice, repara en la imposibilidad de subsistir en solitario; y, en conse-

y el altruismo como motivos del comportamiento se propone articular uno y otro «dentro de una teoría integral de la naturaleza moral del hombre». El trabajo de Tasset, que merece ser leído con atención, llega a precisar más cuando dice que, para Hume, el fenómeno pasional del egoísmo, «no es primario, sino derivado», y que «dada la complejidad de la naturaleza humana, no es apropiado intentar explicarla por medio de teorías monistas». Así, «la pasión egoísta no es comprensible sino explicando la existencia de unas pasiones más básicas, que son las que nos harían reconocernos como [...] hombres». Entre ese orden de pasiones más básicas y primarias –creo no equivocarme en esto– habría que situar, según Hume, los *impulsos benevolentes.* Ajustándonos al texto de la *Investigación,* no parece que haya lugar a otras interpretaciones. (Cfr. Tasset, loc. cit., pp. 50 y ss.)

12. La cuestión de la *simpatía* como fenómeno de consecuencia ético-social en la tradición del pensamiento ilustrado escocés ha sido profusamente estudiada. En lengua española, son valiosos los trabajos de María Elósegui, J. L. Arce Carrascoso y, en un contexto más amplio, el de María José Montes, que quedan citados en la bibliografía.

cuencia, muestra siempre «una favorable inclinación hacia todos esos hábitos o principios que promueven el orden social» (42); por eso deberá reconocerse, insiste Hume, que esas virtudes sociales tienen un atractivo *natural* que las hace altamente recomendables en la estimación de la humanidad y que las sitúa por encima de aquellas otras más privadas y menos útiles y gratas. Ahondando en esa diferencia, esto es, en la brecha que separa lo útil y agradable para nosotros mismos y para los demás de otras cualidades y hábitos que carecen de tan clara finalidad, llegamos a una noción de «vicio» que es aplicable, según Hume, a muchas de las que a lo largo de la historia han pasado por ser «virtudes» típicamente religiosas. Así,

> el celibato, el ayuno, la penitencia, la mortificación, la negación de sí mismo, la humildad, el silencio, la soledad y toda la serie de virtudes monacales [...] embotan el entendimiento, endurecen el corazón, oscurecen la imaginación y agrían el carácter. Con justicia, por tanto [...], las ponemos en el catálogo de los vicios (87).

No hace mucho, Gerardo López Sastre, buen conocedor de la obra de Hume, y a quien debemos una estimable traducción española de la presente *Investigación,* comentaba esta idea de las falsas virtudes monacales haciendo ver la separación que se da entre ellas y las verdaderas virtudes seculares[13]. Nada más acertado que in-

13. La nota de López Sastre a la que aquí me refiero lleva por título «Por qué son necesariamente inútiles las virtudes específicamente re-

sistir, al hablar de Hume, en la campaña de secularización moral de la que el filósofo de Edimburgo fue en su tiempo uno de los principales abanderados. Y nada más justo que subrayar su esfuerzo por presentarnos la gama de las verdaderas virtudes humanas, revestidas de atributos tan amables como la alegría, la felicidad y la gentileza. Señala López Sastre que Hume no oculta su orgullo de moralista capaz de haber mostrado la virtud con todos sus encantos, desnudándola de los lúgubres ropajes con que «la habían recubierto muchos teólogos y algunos filósofos» de todos los tiempos. Es indudable que estas y otras expresiones humeanas que López Sastre recoge en su nota producen en el lector una sensación de respiro, tan celebrada por quienes ven en el silencio, la mortificación del cuerpo, la soledad y demás cualidades de tradición *monástica* (conservemos la caracterización de Hume) una modalidad de esclavitud. Con razón, por tanto, concluye López Sastre que «la teoría moral de Hume es [...] liberadora» y que supone «una mirada crítica sobre la historia de la humanidad y la toma de conciencia de que no se han defendido los valores adecuados»[14].

Siendo todo ello verdad, quisiera yo ver de completar un poco esta visión de un Hume secularizante y liberador con otras observaciones suyas que, sin contradecir en modo alguno lo ya dicho, pudieran contribuir a evitar posibles malentendidos. De lo que se trata es de no olvi-

ligiosas» y puede encontrarse en Τέλος *Revista Iberoamericana de Estudios Utilitaristas,* División de Filosofía Moral y Política, Facultad de Filosofía, Universidad de Santiago, Santiago de Compostela, vol. 1, núm. 1, febrero 1992, pp. 15-19.

14. López Sastre, p. 19.

dar las intenciones últimas de un Hume que, a pesar de toda la carga de liberación contenida en su mensaje, nunca perdió de vista los compromisos más estrictos de la conducta debida y de las responsabilidades naturales. O, por mejor decirlo, la cuestión es no caer en el error de ver en el carácter secular de la ética humeana una suerte de vacación moral, sino una invitación a dar entrada a motivos no religiosos en los que el género humano pueda apoyarse para alcanzar más altas cotas de excelencia. Hume es un filósofo cuya afirmación de los placeres de la convivencia y del trato, aun siendo indiscutible, no se traduce en una idea orgiástica del vivir. Igualmente intenso es su rechazo del oscurantismo, la sordidez y la chabacanería del hombre supersticioso que el de la truhanería de avisados y oportunistas, dentro y fuera del claustro. En todas las naturalezas sutiles, nos dice, se da una espontánea antipatía hacia los temperamentos trapaceros y villanos. Y son «una íntima paz de la mente, conciencia de integridad, un examen de nuestra propia conducta con resultados satisfactorios [...], las circunstancias que se requieren para la felicidad» (101). Cuando Hume emplea el adjetivo «monacal» para caracterizar los excesos del religionismo mal entendido, está criticándolos desde la convicción de que no responden ni a un verdadero mandato divino ni a una auténtica obligación moral, sino al temor producido por la superstición. Las consecuencias «atroces» de la actitud supersticiosa –como Hume las llama por boca de uno de los personajes de sus *Diálogos sobre la Religión Natural*– llegan a extremos tan graves como el de «atacar expresamente la moralidad y decir que, cuando nos apoyamos en ella, somos irremisi-

blemente abandonados del favor divino»[15]. Es en esto en lo que la moral humeana resulta, ciertamente, liberadora. Y es aquí donde se revela también la aversión temperamental que Hume experimentó siempre, no contra una posible religión guiada por criterios de caridad y benevolencia, sino contra la tiranía del oscuro religionismo dogmático y del fanatismo entusiasta. Aun en el caso de que la superstición no estuviese en oposición directa con la moralidad, daría lugar, como nos advierte *Filón* en los *Diálogos*

> a consecuencias desastrosas, ya que distrae nuestra atención de lo verdaderamente importante, da lugar a nuevas y superficiales clases de mérito, e introduce una distribución absurda de alabanzas y censuras.

Y añade: «Además, debilita extraordinariamente esos compromisos que el hombre tiene con los motivos naturales de la justicia y el humanitarismo»[16].

Ahora entendemos por qué el silencio monacal, el ayuno, el celibato y la mortificación del cuerpo, cuando se convierten en hábitos inútiles y alejados del auténtico deber humano, son más dañinos que beneficiosos para la sociedad y para el individuo. Pero repárese en que es de idéntico rigor la condena que, ya en un orden secular, reserva Hume para los excesos contrarios; y ello, por sus consecuencias igualmente perniciosas para la convivencia y para el bienestar personal.

15. *Diálogos sobre la Religión Natural,* trad. de Carlos Mellizo, Alianza Editorial, Madrid, 1999, p. 163.
16. Ibíd., p. 163-164.

Entre el caudal de *virtudes verdaderas* que quedan mencionadas en la *Investigación,* figuran la *clemencia,* la *generosidad,* la *benevolencia,* la *gratitud,* la *veracidad,* la *amistad* y la *ternura;* mas también se incluyen en la lista (y tal vez haya algún lector desprevenido a quien esto pueda resultarle poco humeano) virtudes como la *moderación,* la *laboriosidad,* la *frugalidad,* la *discreción,* la *castidad,* la *perseverancia* y el *orden* –por no citarlas aquí todas (94).

Repitiendo advertencias de tradición milenaria, Hume dice, por ejemplo, que «la templanza es ventajosa y que los excesos del placer son dañosos» (97). En cuanto al hábito de aplicación que se observa en los individuos trabajadores, se pregunta: «¿qué necesidad hay de expresar las alabanzas al trabajo y de ensalzar las ventajas que procura?» (62). Y por lo que se refiere a la castidad, cualidad que, pagando el necesario tributo a la mentalidad de la época, Hume consideró obligación máxima del sexo femenino, nada le parece más censurable que la violación de tal virtud, por ir en ella implícitas otras violaciones: la de la honestidad, la de la fidelidad y la de la veracidad.

> Uno se hace despreciable y [...] odioso –sentencia– cuando olvida el deber que en este particular tiene para consigo mismo y para con la sociedad (63).

Resumiendo: hay en Hume un ideal secular y utilitario, unido a una preferencia de vida que, si no siempre fue por él alcanzada con la plenitud deseable, continuó estando presente en su voluntad hasta el momento final; es

la *manera filosófica* de vivir, la existencia pacífica presidida por una disposición afable, moderación en todas las pasiones, capacidad de afecto, alegría en la amistad y ardor en el estudio. Así lo leemos en el párrafo último de *Mi vida,* y en eso debería cifrarse el valor de ejemplaridad que se desprende de estos escritos morales.

He seguido, para la presente traducción, el texto recogido en *Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals, by David Hume. Reprinted from the Posthumous Edition of 1777 and Edited with Introduction, Comparative Table of Contents and Analytical Index by L. A. Selby-Bigge, M. A. Third Edition, with Text Revised and Notes by P. H. Nidditch.* Clarendon Press, Oxford 1975. Por fuerza, la numeración de los parágrafos en esta edición española difiere de la de Selby-Bigge, al no incluirse aquí el texto correspondiente a *An Enquiry Concerning Human Understanding.* En la mencionada edición inglesa, es el parágrafo número 133 el que se corresponde con el parágrafo 1 de la nuestra; y el 136 de ésta, con el 268 y último de aquélla. Todas las notas numeradas y todas las aclaraciones encerradas entre corchetes son del traductor y no figuran en el original de Hume. Sólo he pretendido ilustrar con ellas algunos puntos en la lectura de un texto que, por lo demás, es sumamente claro. En modo alguno tratan de ser exhaustivas. Al profesor David R. Cunningham, ya jubilado de sus funciones docentes, viejo amigo, colega de tantos años, excelente conocedor del mundo clásico en el que Hume se movía con más facilidad que la inmensa mayoría de nosotros, mi más sincero agradeci-

miento por sus siempre valiosas sugerencias; y también a Marisa, mi hija menor, por su ayuda en la preparación de la copia final del manuscrito.

Carlos Mellizo
Departamento de filosofía
Universidad de Wyoming

Nota bibliográfica

Sólo se da aquí una *breve* relación de traducciones castellanas de Hume y de estudios críticos, también en castellano, sobre su obra. Bibliografías más amplias de fecha reciente pueden encontrarse en las ediciones de Tasset *(Sobre las pasiones)* y Félix Duque *(Tratado de la Naturaleza Humana),* así como en el libro de María José Montes *La identidad personal en D. Hume* y en otros más abajo recogidos. El lector interesado en ejercicios bibliográficos de mayor alcance debe remitirse, por ejemplo, a Roland Hall: *Fifty Years of Hume Scholarship: A Bibliographical Guide,* Edinburgh University Press, 1978.

Traducciones castellanas de obras de Hume

BEGUIRISTÁN, M. T.: *La norma del gusto y otros ensayos,* Península, Barcelona, 1998.

CAPPELLETTI, A. J., y otros: *Historia Natural de la Religión* y *Diálogos sobre la Religión Natural,* prólogo de Javier Sádaba, Sígueme, Salamanca, 1974.

DUQUE, F.: *Tratado de la Naturaleza Humana,* Tecnos, 3.ª ed., Madrid, 1988.

FUENTES BENOT, M.: *Investigación sobre los principios de la moral,* Aguilar, Buenos Aires, 1968.

GÓMEZ, C. A.: *Ensayos políticos,* estudio preliminar de J. M. Colomer, Tecnos, Madrid, 1987.

LÓPEZ SASTRE, G.: *Investigación sobre los principios de la moral,* Espasa-Calpe, Madrid, 1991.

MELLIZO, C.: *Resumen del Tratado de la Naturaleza Humana,* Aguilar, Buenos Aires, 1973.

- *Mi vida (1776). Carta de un caballero a su amigo de Edimburgo (1745).* Con el apéndice «La muerte de David Hume», Alianza Editorial, Madrid, 1985.
- *Sobre el suicidio y otros ensayos,* Alianza Editorial, Madrid, 1988.
- *David Hume: Escritos epistolares,* Noesis, Madrid, 1998.
- *Historia Natural de la Religión,* Tecnos, Madrid, 1992.
- *Diálogos sobre la religión natural,* Alianza Editorial, Madrid, 1999.
- *Del amor y el matrimonio y otros ensayos morales,* Alianza Editorial, Madrid, 2006.

NEGRO PAVÓN, D.: *De la moral y otros escritos,* Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1982.

OCHOA, E.: *Historia de Inglaterra bajo la Casa de Tudor* (Selección), introducción de J. Bañeres, 2 vols., Orbis, Barcelona, 1986.

OLABUENAGA, A.: *«Abstract»: resumen de un libro recientemente publicado que lleva por título «Tratado de la Naturaleza Humana»,* Editorial Humanitas, Barcelona, 1983.

SANFÉLIX, V., y ORS, C.: *Investigación sobre el entendimiento humano,* Ediciones Istmo, Madrid, 2004.

SALAS ORTUETA, J.: *Investigación sobre el conocimiento humano,* Alianza Editorial, Madrid, 1980 (2001).

TASSET, J. L.: *David Hume: Escritos impíos y antirreligiosos,* Akal, Madrid, 2005.

TASSET CARMONA, J. L.: *Disertación sobre las pasiones y otros ensayos morales,* Anthropos, Barcelona - Ministerio de Educación y Ciencia, Madrid, 1990.

TIERNO GALVÁN, E.: *Ensayos Políticos,* 2.ª ed., Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1981.

Estudios críticos sobre Hume y su obra

ARCE CARRASCOSO, J. L.: «Creencia y Simpatía en Hume», *Anales del Seminario de Metafísica,* XI, Madrid, 1976, pp. 7-49.

BERMUDO ÁVILA, J. M.: *El empirismo (De la pasión del filósofo a la paz del sabio),* Montesinos, Barcelona, 1984.

DUQUE, F.: *De la libertad de la pasión a la pasión de la libertad. Ensayos sobre Hume y Kant,* Natán, Valencia, 1988.

ELÓSEGUI ITXASO, M.: «En torno al concepto de simpatía y el espectador imparcial en Adam Smith, o la sociedad como espejo», *Eurídice,* I, U.N.E.D., 1991, pp. 121-148.

FERNÁNDEZ VÍTORES, R.: *Causa e Identidad-David Hume,* Ediciones Libertarias, Madrid, 1988.

GARCÍA-BORRÓN, J. C.: *Empirismo e Ilustración Inglesa: De Hobbes a Hume,* prólogo de C. París, Cincel, Madrid, 1985.

GARCÍA MAURIÑO, J. M.: *Hume. Conocimiento y ética,* Ediciones del Orto, Madrid, 1998.

GARCÍA ROCA, J.: *Positivismo e Ilustración. La Filosofía de David Hume,* Universidad de Valencia, Valencia, 1981.

GUISÁN, E.: *Cómo ser un buen empirista en Ética,* Universidad de Santiago, Santiago de Compostela, 1985.

LÓPEZ SASTRE, G. (ed.): *David Hume: Nuevas perspectivas sobre su obra,* Universidad de Castilla-La Mancha, Cuenca, 2005.

LÓPEZ SASTRE, G.: «¿Por qué son necesariamente inútiles las virtudes específicamente religiosas?» Τέλος *Revista Iberoamericana de Estudios Utilitaristas,* vol. I, núm. 1, S.I.E.U. Univ. de Santiago de Compostela, febrero, 1992, pp. 15-19.

MARTÍNEZ DE PISÓN CAVERO, J.: *Justicia y orden público en Hume,* Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1992.

– *Hume,* Ediciones del Orto, Madrid, 1996.

MELLIZO, C.: *En torno a David Hume: Tres estudios de aproximación,* Montecasino, Zamora, 1978.

MERCADO MONTES, J. A.: *El sentimiento como racionalidad. La filosofía de la creencia en David Hume,* Eunsa, Pamplona, 2002.

MONTES FUENTES, M. J.: *La identidad personal en David Hume,* Tesis Doctoral, Universidad Complutense, Madrid, 1989.

RÁBADE ROMEO, S.: *Hume y el Fenomenismo Moderno,* Gredos, Madrid, 1975.

SALAS ORTUETA, J.: «La Creencia Humana vista desde algunos autores de este siglo», *Anales del Seminario de Metafísica,* XI, Madrid, 1976, pp. 105-139.

TASSET, J. L.: *La ética y las pasiones: Un estudio de la filosofía moral y política de David Hume,* Universidade da Coruña, 1999.

– «Sobre la teoría de la evaluación moral de David Hume», *Agora,* 8, Universidad de Santiago, pp. 53-66.

– «Suicidio y fiesta del yo. El suicidio como transgresión moral definitiva. A propósito de *On Suicide* de David Hume», Τέλος *Revista Iberoamericana de Estudios Utilitaristas,* vol. I, núm. 1. S.I.E.U., Universidad de Santiago, Santiago de Compostela, febrero, 1992, pp. 149-166.

Investigación sobre los principios de la moral

Advertencia

La mayoría de los principios y razonamientos que se contienen en este volumen fueron publicados en una obra de tres volúmenes titulada *Tratado de la Naturaleza Humana,* obra que el autor había proyectado antes de salir de la universidad y que escribió y publicó no mucho después. Pero viendo que no tuvo éxito, se dio cuenta de su error al haberla dado a la imprenta demasiado pronto, y de nuevo volvió a refundirlo todo en las piezas siguientes, en las cuales espera haber corregido algunas negligencias de razonamiento y otras más de expresión. Aun así, varios escritores que han honrado a la filosofía del autor con refutaciones se han cuidado de dirigir todas sus baterías contra aquella obra juvenil que el autor nunca reconoció, y han pretendido alzarse con el triunfo fundándose en las ventajas que, según ellos imaginaban, habían obtenido sobre tal obra: manera de proceder muy contraria a todas las reglas de la buena fe y del juego

limpio, y buen ejemplo de lo que son esos artificios polémicos que un celo fanático se considera autorizado a emplear. De ahora en adelante, el autor desea que las piezas que siguen se tomen como las únicas que contienen sus sentimientos y principios filosóficos.

Sección 1
De los principios generales de la moral

1. Las disputas con hombres que se obstinan en mantener sus principios a toda costa son las más molestas de todas, quizá con la excepción de aquellas que se tienen con individuos enteramente insinceros que en realidad no creen en las opiniones que están defendiendo, y que se enzarzan en la controversia por afectación, por espíritu de contradicción y por el deseo de dar muestras de poseer una agudeza y un ingenio superiores a los del resto de la humanidad. De ambos tipos de personas debe esperarse la misma adherencia a sus argumentos, el mismo desprecio por sus antagonistas y la misma apasionada vehemencia en su empeño por hacer que imperen la sofistería y la falsedad. Y como el razonamiento no es la fuente de donde ninguno de estos dos tipos de disputantes saca sus argumentos, es inútil esperar que alguna vez lleguen a adoptar principios más sólidos guiándose por una lógica que no hable a sus afectos.

Quienes han negado la realidad de las distinciones morales podrían ser clasificados entre los disputantes insinceros. No es concebible que criatura humana alguna pueda creer seriamente que todos los caracteres y todas las acciones merecen por igual la aprobación y el respeto de todos. La diferencia que la naturaleza ha establecido entre un hombre y otro es tan vasta y puede acentuarse hasta tal punto por virtud de la educación, el ejemplo y el hábito, que cuando se presentan ante nuestra consideración dos casos extremos enteramente opuestos, no hay escepticismo, por muy radical que sea, que se atreva a negar absolutamente toda distinción entre ellos. Por muy grande que sea la falta de sensibilidad de un individuo, con frecuencia tendrá este hombre que ser tocado por las imágenes de lo Justo y de lo Injusto; y por muy obstinados que sean sus prejuicios, tendrá por fuerza que observar que sus prójimos también son susceptibles de experimentar impresiones parecidas. Por lo tanto, el único modo de convencer a un antagonista de esta clase será dejarlo solo. Pues cuando vea que nadie está dispuesto a seguir discutiendo con él, lo más probable es que, de puro aburrimiento, decida por sí mismo ponerse del lado del sentido común y de la razón.

2. Últimamente ha tenido lugar una controversia mucho más merecedora de nuestra atención, que se refiere a los fundamentos generales de la Moral. Es la controversia acerca de si estos fundamentos se derivan de la Razón o del Sentimiento; de si llegamos a conocerlos siguiendo una cadena de argumentos e inducciones, o más bien por un sentimiento inmediato y un sentido interno más

sutil; de si, como sucede con todo recto juicio acerca de la verdad y la falsedad, deben ser los mismos en todos los seres racionales inteligentes, o deben estar fundados, como ocurre con la percepción de la belleza y la deformidad, en la particular manera de ser y constitución de la naturaleza humana.

Los filósofos antiguos, aunque a menudo afirman que la virtud no es otra cosa que una conformidad con la razón, en general parecen considerar la moral como algo que deriva su existencia del gusto y del sentimiento. Por otro lado, nuestros investigadores modernos, aunque también hablan mucho de la belleza de la virtud y de la fealdad del vicio, han intentado, por lo común, explicar estas distinciones mediante razonamientos metafísicos y deducciones derivadas de los más abstractos principios del entendimiento. Tal es la confusión que ha reinado en estos asuntos, que un antagonismo de gravísimas consecuencias podrá llegar a prevalecer entre uno y otro sistema, e incluso dentro de las partes de cada sistema en particular. Y, sin embargo, nadie, hasta hace muy poco, había reparado en ello. El sutil Lord Shaftesbury[1], que fue el primero en señalar esta distinción y que, en general, se adhirió a los principios de los antiguos, no se libra enteramente de caer en la misma confusión.

1. Anthony Ashley Cooper, Tercer *Earl* de Shaftesbury (1671-1713). Su educación corrió a cargo de John Locke. Tras una breve participación en la vida política de Inglaterra, se dedicó por entero a la filosofía. Hume lo cita con frecuencia en sus obras. Las contribuciones más significativas de este pensador fueron en el orden de la filosofía moral y de la estética. Su obra fundamental, una recopilación de ensayos morales, se publicó en 1711 bajo el título *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times.*

3. Debe reconocerse que ambas posturas acerca de esta cuestión son susceptibles de ser defendidas con argumentos plausibles. De una parte, cabría decir que las diferencias morales pueden discernirse mediante el uso de la pura *razón*. Pues, de no ser así, ¿cómo explicar las muchas disputas que tienen lugar en la vida ordinaria y en la filosofía con respecto a este asunto? ¿Cómo dar cuenta de la larga cadena de pruebas que a menudo son esgrimidas por ambos bandos, los ejemplos que se citan, las falacias que se denuncian, las inferencias que se deducen y las diversas conclusiones que se sacan de acuerdo con los principios de que se parte? Se puede disputar sobre la verdad, pero no sobre el gusto. Lo que existe en la naturaleza de las cosas dicta la norma de nuestro juicio, mientras que lo que un hombre siente dentro de sí mismo es lo que marca la norma del sentimiento. Las proposiciones geométricas pueden probarse, y los sistemas de física pueden ser discutidos racionalmente. Pero la armonía del verso, la ternura de una pasión y la brillantez de ingenio nos procuran un placer inmediato. Ningún hombre razona acerca de la belleza de otra persona, pero sí ofrece argumentos cuando se está refiriendo a la justicia o injusticia de sus actos. En todo proceso criminal, el primer objetivo del prisionero es probar que son falsos los hechos que se alegan, y negar los actos que se le imputan; el segundo consiste en probar que, aun en el caso de que dichos actos fuesen reales, podrían justificarse como inocentes y legales. Es admitido que el primer objetivo puede alcanzarse mediante deducciones del entendimiento; ¿cómo podríamos suponer que es otra facultad de la mente la que se emplea en lograr el segundo?

4. Por su parte, quienes afirman que todas las determinaciones morales se basan en el *sentimiento* se esforzarán por mostrar que a la razón le resulta imposible llegar a conclusiones en este orden de cosas. A la virtud, dicen los partidarios de esta opinión, le corresponde el ser *amable,* y al vicio, *odioso.* En eso consiste su auténtica naturaleza o esencia. Pero ¿puede la razón o la argumentación asignar estos diferentes epítetos a tal o cual sujeto y pronunciarse de antemano acerca de si una cosa debe producir amor y otra odio? ¿Qué razón podríamos dar para explicar estas disposiciones afectivas, como no sea la textura y conformación del alma humana, la cual está naturalmente capacitada para albergarlas?

La meta de toda especulación moral es enseñarnos nuestro deber, y mediante representaciones adecuadas de la fealdad del vicio y de la belleza de la virtud, engendrar en nosotros los hábitos correspondientes que nos lleven a rechazar el uno y abrazar la otra. Pero ¿hemos de esperar que esto se produzca mediante inferencias y conclusiones del entendimiento, las cuales no tienen de por sí influencia en nuestras disposiciones afectivas ni ponen en movimiento los poderes activos de los hombres? Descubren verdades; pero cuando las verdades que descubren son indiferentes y no engendran ni deseo ni aversión, no pueden tener influencia en la conducta. Lo que es honorable, lo que es justo, lo que es gentil, lo que es noble, lo que es generoso se apodera de nuestro corazón y nos anima a abrazarlo y mantenerlo. Lo que es inteligible, lo que es evidente, lo que es probable, lo que es verdadero produce en nosotros, únicamente, el frío asentimiento de nuestro entendimiento; y la satisfacción

de una curiosidad especulativa pone fin a nuestras indagaciones.

Extinguid todos los sentimientos y predisposiciones entrañables a favor de la virtud, así como todo disgusto y aversión con respecto al vicio; haced que los hombres se sientan indiferentes acerca de estas distinciones, y la moral no será ya una disciplina práctica ni tendrá ninguna influencia en la regulación de nuestras vidas y acciones.

5. Estos argumentos esgrimidos por cada uno de los bandos (y muchos más que podrían aducirse) son tan plausibles que yo me inclino a sospechar que tanto el uno como el otro son sólidos y satisfactorios, y que la *razón* y el *sentimiento* concurren en casi todas nuestras determinaciones y conclusiones. Es probable que la sentencia final que decida si tal carácter o tal acto es amable u odioso, digno de alabanza o de censura; la sentencia que ponga en ellos la marca del honor o de la infamia, la de la aprobación o la censura; la que hace de la moralidad un principio activo y pone en la virtud nuestra felicidad y en el vicio nuestra miseria, es probable, digo, que esta sentencia final dependa de algún sentido interno o sentimiento que la naturaleza ha otorgado a toda la especie de una manera universal. Pues, ¿qué otra cosa, si no, podría tener una influencia de este tipo? Pero a fin de preparar el camino para que se dé tal sentimiento y pueda éste discernir propiamente su objeto, encontramos que es necesario que antes tenga lugar mucho razonamiento, que se hagan distinciones sutiles, que se infieran conclusiones precisas, que se establezcan comparaciones

distantes, que se examinen relaciones complejas, y que los hechos generales se identifiquen y se esté seguro de ellos. Algunas especies de belleza, especialmente las de tipo natural, se apoderan de nuestro afecto y de nuestra aprobación en cuanto se nos presentan por primera vez. Y cuando no logran producir este efecto, es imposible que razonamiento alguno pueda cambiar su influencia o adaptarlas mejor a nuestro gusto y sentimiento. Pero en muchas otras clases de belleza, particularmente las que se dan en las bellas artes, es un requisito emplear mucho razonamiento para llegar a experimentar el sentimiento apropiado; y un gusto equivocado puede corregirse frecuentemente mediante argumentos y reflexiones. Hay justo fundamento para concluir que la belleza moral participa en gran medida de este segundo tipo de belleza, y que exige la ayuda de nuestras facultades intelectuales para tener influencia en el alma humana.

6. Mas aunque la cuestión referente a los principios generales de la moral sea curiosa e importante, es innecesario en este momento que nos dediquemos a investigarla con más detalle. Pues si en el curso de la presente indagación somos tan afortunados como para descubrir el verdadero origen de la moral, entonces veremos fácilmente en qué grado entra el sentimiento o la razón en todas nuestras decisiones de esta clase*. Para alcanzar tal propósito, trataremos de seguir un método muy simple: analizaremos ese complejo de cualidades mentales que forman lo que en la vida común llamamos Mérito Perso-

* Véase Apéndice I.

nal; consideraremos cada atributo del alma que hace que un hombre sea objeto de estima y afecto, o de odio y desprecio; consideraremos asimismo los diferentes hábitos, o sentimientos, o facultades que, si se adscriben a una persona, implican alabanza o censura, y que podrían formar parte de cualquier panegírico o de cualquier sátira de su carácter y de sus modales. La aguda sensibilidad que en este punto posee universalmente todo el género humano le da a un filósofo suficiente garantía de que nunca se equivocará mucho al componer este catálogo, y de que tampoco incurrirá en el peligro de elegir mal el objeto de su contemplación: sólo necesitará entrar por un momento dentro de sí mismo y ver si a él le gustaría que se le adscribiese esta o aquella cualidad, y si tal imputación provendría de un amigo o de un enemigo. La misma naturaleza del lenguaje nos guía casi infaliblemente a la hora de formarnos un juicio de esta clase. Pues como cada lengua posee un grupo de palabras que se toman en un buen sentido, y otro grupo de palabras que se toman en sentido opuesto, basta con un ligero conocimiento del idioma, sin ayuda de razonamiento alguno, para orientarnos en la tarea de recoger y clasificar las cualidades humanas estimables o censurables. El único objeto de razonamiento será el descubrir las circunstancias que tanto en un lado como en otro son comunes a estas cualidades, observar el particular elemento en que todas las cualidades estimables coinciden, así como el elemento en el que coinciden las censurables, y, a partir de ahí, llegar hasta el fundamento de la ética y encontrar esos principios universales de los que en último término se deriva toda censura y aprobación. Como esto es una

cuestión de hecho y no de ciencia abstracta, sólo podremos esperar tener éxito siguiendo el método experimental y deduciendo máximas generales mediante una comparación de casos particulares. El otro método científico según el cual se establece primero un principio general abstracto que es después ramificado en una variedad de inferencias y conclusiones puede que en sí mismo sea más perfecto, pero se ajusta menos a la imperfección de la naturaleza humana y es una fuente común de ilusión y de error en este y en otros asuntos. La humanidad está hoy curada de su pasión por hipótesis y sistemas en cuestiones de filosofía natural, y sólo prestará atención a argumentos que se deriven de la experiencia. Ya es hora de que intentemos una reforma semejante en todas las disquisiciones acerca de la moral rechazando todo sistema de ética que, por muy sutil e ingenioso que sea, no esté basado en los hechos y en la observación.

Empezaremos nuestra investigación sobre este tema considerando las virtudes sociales de la Benevolencia y la Justicia. La explicación que demos de ellas será probablemente un primer paso que nos permita luego dar cuenta de las otras.

Sección 2
De la benevolencia

Parte I

7. Quizá se piense que es una tarea superflua probar que las bondadosas y tiernas disposiciones de la mente son estimables, y que siempre que aparecen cuentan con la aprobación y el favor de la humanidad. Los epítetos de *sociable, simpático, humanitario, compasivo, agradecido, amistoso, generoso, benefactor* u otros equivalentes son conocidos en todas las lenguas y expresan de manera universal el mérito mayor que la *naturaleza humana* es capaz de alcanzar. Y cuando estas cualidades amables se ven acompañadas de nobleza de cuna, poder y facultades eminentes, y se manifiestan en un buen gobierno o en la útil instrucción del género humano, parecen elevar a los individuos que las poseen, acercándolos en cierta medida al orden de lo divino. Una capacidad mental superdotada, un valor inquebrantable y un éxito arrollador

puede que sólo sirvan para exponer a un héroe o a un político a las envidias del público; pero en cuanto a esas cualidades se les añaden las del humanitarismo y la benevolencia, cuando se dan muestras de compasión, ternura o amistad, la envidia queda silenciada o se funde en la voz general de aprobación y aplauso.

Cuando Pericles[1], el gran estadista y general ateniense, estaba en su lecho de muerte, los amigos que lo rodeaban, creyéndolo ya inconsciente, empezaron a expresar su dolor por su agonizante jefe. Y lo hicieron enumerando sus extraordinarias cualidades y grandes éxitos, sus conquistas y victorias, la desusadamente larga duración que tuvo su administración, y sus nueve trofeos erigidos sobre los enemigos de la república. *Olvidáis,* gritó de pronto el moribundo héroe, quien lo había oído todo, *olvidáis la alabanza más eminente que me corresponde, ahora que estáis recitando todos esos méritos vulgares en los que la fortaleza ha jugado un papel principal. No habéis hecho la observación de que ningún ciudadano ha tenido jamás que vestir luto por mi culpa**.

En hombres de talento y de capacidad más ordinarios, las virtudes sociales se convierten en un requisito todavía más esencial, pues en tipos así no hay ninguna otra virtud que compense la falta de las otras, o que preserve a la persona de nuestro odio más enconado y de nuestro

1. h. 495-429 a. C. Bajo él vieron las ciencias y las artes de Atenas su máximo esplendor. También es Pericles uno de los grandes modelos clásicos que reaparecen en los escritos de Hume.

* Plut. *in Pericle*.

desprecio. Un alto grado de ambición y de coraje, dice Cicerón*, tiene proclividad a degenerar, en los caracteres menos perfectos, en una ferocidad turbulenta. Las virtudes más sociables y pacíficas son las más consideradas en este caso, pues siempre son bondadosas y amables.

La principal ventaja que Juvenal descubre en la amplia capacidad que posee la especie humana es que hace que nuestra benevolencia sea también más amplia y nos dé mayores oportunidades de ejercer nuestra influencia amable que las que han sido concedidas a las criaturas inferiores**. En verdad, debe admitirse que sólo mediante el ejercicio de buenas obras es como un hombre poderoso y rico puede realmente disfrutar las ventajas de su elevada situación. Su condición privilegiada lo expone de suyo a peligros y tempestades. Su única prerrogativa es procurar refugio a quienes están por debajo de él y buscan su abrigo y protección.

8. Pero olvidaba que no es mi tarea presente la de recomendar generosidad y benevolencia, ni la de pintar con los verdaderos colores que les corresponden los auténticos encantos de las virtudes sociales. Éstas ya cautivan de por sí todos los corazones en cuanto se aprehenden por vez primera; y es difícil abstenerse de soltar una sarta repentina de panegíricos, siempre que aparecen en el discurso o razonamiento. Siendo en esta ocasión nuestro asunto la parte especulativa, más que la parte

* Cic. *De Officiis*, lib. I.
** *Sat.* XV, 130 y ss.

práctica de la moral, bastará con hacer notar (cosa que, según pienso, se me concederá inmediatamente) que no hay cualidades que merezcan más la simpatía y aprobación del género humano que la beneficencia y el humanitarismo, la amistad y la gratitud, el afecto natural y el espíritu cívico, o cualquier otra virtud que proceda de una tierna inclinación hacia los demás, y de una generosa preocupación por los de nuestra especie. Estas virtudes, dondequiera que aparezcan, parece como si se transmitieran a quienes las contemplan, haciendo que broten en ellos los mismos beneméritos y afectuosos sentimientos con que afectan todo lo que hay en su entorno.

Parte II

9. Podemos hacer la observación de que, al enumerar las alabanzas que pertenecen a un individuo humanitario y bondadoso, hay una circunstancia en la que siempre se insiste mucho, a saber, la felicidad y satisfacción que obtiene la sociedad del trato con él y de sus buenos oficios. Podemos decir que un individuo así se hace querer de sus padres por el piadoso afecto que tiene hacia ellos y por el cuidado que les dispensa, más que por razón de los vínculos naturales. Sus hijos no sienten jamás su autoridad, como no sea para su propio provecho. Con una persona así, los lazos del amor se consolidan mediante la beneficencia y la amistad. Los lazos de la amistad se aproximan mucho, en la afectuosa observancia de cada obligación, a los del amor y el cariño. Sus criados y

subordinados tienen en este hombre un recurso seguro y no temen el poder de la fortuna, excepto en la medida en que ésta pueda ejercerlo sobre él. De él reciben comida los hambrientos; los desnudos, vestido; los ignorantes y perezosos, instrucción y espíritu de trabajo. Como el sol, este humilde ministro de la providencia alegra, vigoriza y sostiene el mundo que lo rodea.

Si está confinado a la vida privada, la esfera de su actividad es más estrecha, pero su influencia es toda ella benigna y apacible. Si es ascendido a un puesto más alto, la humanidad y la posteridad recogen el fruto de sus trabajos.

Como estas alabanzas nunca dejan de emplearse, y con éxito, siempre que queremos inspirar estima por alguien, ¿no podremos concluir de ello que la utilidad que resulta de las virtudes sociales constituye al menos una parte de su mérito y es una fuente de esa aprobación y estima que tan universalmente se le dedica?

10. Cuando recomendamos un animal o una planta como *útiles* y *beneficiosos,* les concedemos un aplauso y un apoyo en consonancia con su naturaleza. Por otra parte, la reflexión sobre la dañina influencia de alguno de estos seres inferiores siempre nos inspira un sentimiento de aversión. Los ojos se complacen ante el espectáculo de sembrados de maíz, ricos viñedos y caballos y reses paciendo en el campo; pero no quieren ver espinos y zarzas que dan cobijo a lobos y culebras.

Una máquina, un mueble, un vestido, una casa bien planeada para que se haga uso de ella, son cosas hermosas que contemplamos con gusto y aprobación. Un ojo

experto es en esto sensible a muchas excelencias que escapan a personas ignorantes y sin preparación.

¿Puede decirse algo más decisivo en favor de una profesión como la del comercio o la manufacturación que señalar las ventajas que procura a la sociedad? ¿Y no se irrita un monje inquisitorial cuando tratamos su Orden como algo inútil o pernicioso para la humanidad?

El historiador exulta cuando nos explica el beneficio que se deriva de sus investigaciones. El escritor de novelas de aventuras amorosas no da importancia a las malas consecuencias que se achacan a este tipo de composiciones, e incluso las niega. En general, ¡cuánta alabanza va implícita en el simple epíteto de *útil!* ¡Y cuánto reproche en lo contrario!

Vuestros dioses, dice Cicerón* oponiéndose a los epicúreos, no pueden reclamar con justicia ninguna reverencia ni adoración, por muchas que sean las perfecciones que imagináis que les corresponden. Son totalmente inútiles e inactivos. Ni siquiera los egipcios, a quienes ridiculizáis tanto, consagraron a ningún animal, como no fuera por razón de su utilidad.

Los escépticos aseguran**, si bien absurdamente, que el origen de toda adoración religiosa provino de la utilidad que tenían para la humanidad seres inanimados como el sol y la luna. Es ésta también la razón que de ordinario dan los historiadores en favor de la deificación de héroes y legisladores eminentes***.

* *De Nat. Deor.*, lib. i.
** Sext. Emp. *Adversus Math.*, lib. viii.
*** Diod. Sic. *passim.*

Plantar un árbol, cultivar un campo y engendrar hijos son actos meritorios según la religión de Zoroastro[1].

11. En todas las determinaciones acerca de la moral, esta circunstancia de la utilidad pública se tiene a la vista de manera principal; y siempre que surgen disputas –ya sea en la filosofía o en la vida ordinaria– acerca de las obligaciones impuestas por el deber, no hay modo de resolver la cuestión con mayor certeza que asegurarse de qué lado están los verdaderos intereses del género humano. Si una falsa opinión, adoptada en base a las apariencias, llega a prevalecer, ocurre que en cuanto ulteriores experimentos y razonamientos más sólidos nos dan nociones más justas de los asuntos humanos, nos retractamos de nuestro sentimiento inicial, y de nuevo ajustamos las fronteras del bien y el mal morales.

Dar limosna a los mendigos comunes es algo que alabamos naturalmente, pues parece ser una acción que va en socorro de los afligidos e indigentes; pero cuando observamos que ello puede fomentar la vagancia y la corrupción, consideramos esa clase de caridad como una debilidad, más que como una virtud.

El *tiranicidio,* o asesinato de príncipes usurpadores y opresores, fue altamente elogiado en la época antigua, pues servía para que la humanidad se librase de muchos de estos monstruos, y parece que también para atemorizar a otros que no podían ser alcanzados por la espada o el puñal. Pero hoy la historia ha llegado a convencernos

1. h. 628-h. 551 a. C. El maestro y profeta de la antigua Persia, fundador de una nueva religión que quedó después recogida en una colección de escrituras conocidas con el título de *Avesta.*

de que esta práctica aumenta el recelo y la crueldad de los príncipes. Un Timoleón[1] o un Bruto[2], aunque se les trate con indulgencia según el criterio de sus tiempos, son hoy considerados como modelos que sería inapropiado imitar.

La liberalidad en los príncipes es mirada como una señal de beneficencia; pero cuando ocurre que el pan casero de la gente honrada y trabajadora se convierte en manjares exquisitos para los perezosos y dilapidadores, pronto nos retractamos de aquellas precipitadas alabanzas. Las lamentaciones de un príncipe por haber perdido un día eran nobles y generosas; pero si lo que quería era haberse dedicado durante esa jornada a realizar actos de generosidad con sus avariciosos cortesanos, mejor le resultó haberla perdido que haberla empleado malamente de esa manera.

El lujo o refinamiento en los placeres y comodidades de la vida se había supuesto hasta hace poco que era una fuente de corrupción para el gobierno, y causa inmediata de subversiones, sediciones, guerras civiles y una pérdida total de la libertad. Era, pues, mirado universalmente como un vicio, y fue objeto de declamación para todos los satíricos y moralistas severos. Quienes hoy prueban o intentan probar que tales refinamientos tienden a aumentar la industria, la civilización y las artes re-

1. m. h. 337 a. C. Estadista y general griego. Nacido en Corinto, encabezó un pequeño ejército para combatir a los tiranos Dionisio el joven de Siracusa e Hicetas de Leontini. Derrotó a ambos y estableció en su lugar un gobierno democrático.
2. Marco Junio Bruto, h. 85 a. C.-42 a. C. Él y Cayo Casio Longino fueron los principales asesinos de Julio César.

gulan de una nueva manera nuestros sentimientos *morales,* así como los *políticos,* y nos presentan como laudable e inocente lo que antes había sido mirado como pernicioso y censurable.

12. En síntesis, parece, pues, innegable *que* nada puede añadir más mérito a una criatura humana que el sentimiento de benevolencia en un grado eminente; y *que,* por lo menos, una *parte* de su mérito surge de su tendencia a promover los intereses de nuestra especie y a procurar felicidad a la sociedad humana. Vemos las saludables consecuencias de un carácter y una disposición de esta clase. Y todo lo que tiene una influencia tan benigna y se dirige a un bien tan deseable es mirado con complacencia y gusto. Las virtudes sociales nunca son consideradas sin sus tendencias beneficiosas ni son vistas como estériles e infructuosas. La felicidad del género humano, el orden de la sociedad, la armonía familiar, el apoyo mutuo entre amigos, siempre se consideran como el resultado de su gentil dominio sobre los corazones de los hombres.

Cómo haya de ser de considerable la *parte* de su mérito que atribuimos a su utilidad, lo veremos mejor en las disquisiciones siguientes*, así como la razón de por qué esta circunstancia tiene tanta influencia en nuestra estima y aprobación**.

* Secciones 3 y 4.
** Sección 5.

Sección 3
De la justicia

Parte I

13. Que la justicia es útil a la sociedad y que, como consecuencia de ello, al menos una *parte* de su mérito debe surgir de esa consideración es algo que resultaría innecesario tomarse el trabajo de probar. Que la utilidad pública es el *único* origen de la justicia y que las reflexiones acerca de las consecuencias beneficiosas de esta virtud constituyen el *único* fundamento de su mérito es una proposición que, como despierta mayor curiosidad y es más importante, merece nuestro examen y estudio.

Supongamos que la naturaleza hubiera otorgado a la especie humana tal *abundancia* de todas las comodidades externas, que sin la menor incertidumbre, sin el menor cuidado o esfuerzo por nuestra parte, cada individuo se encontrara provisto de todo lo que sus más voraces apetitos pudiesen desear y de todo lo que su

exuberante imaginación pudiera apetecer. Supongamos que su belleza natural superase todo embellecimiento adquirido; que la perpetua clemencia de las estaciones hiciera inútil todo vestido o protección; que las hierbas silvestres le proporcionasen el más delicioso festín, y la fuente clara la más sabrosa bebida. Supongamos que no le fuese necesaria ninguna ocupación laboriosa; que no necesitara ni de labranza ni de navegación; que la música, la poesía y la contemplación fuesen sus únicas ocupaciones, y que la conversación, la juerga y la amistad fuesen su único entretenimiento.

Parece evidente que en un estado tan feliz, casi toda virtud social florecería y se multiplicaría por diez. Pero ni siquiera una sola vez se habría soñado en la cauta y celosa virtud de la Justicia. Pues, ¿qué propósito tendría hacer una partición de bienes allí donde cada individuo tiene más que de sobra? ¿Por qué hacer que surja la propiedad allí donde no puede haber daño alguno? ¿Por qué llamar a este objeto *mío,* si cuando alguien me lo quita sólo necesito estirar la mano para tomar posesión de otro objeto igualmente valioso? En una situación así, al ser la Justicia totalmente inútil, sólo cabría tomarla como una ceremonia sin sustancia, y nunca podría tener cabida en el catálogo de las virtudes.

Vemos, incluso en la precaria condición actual de la humanidad, que allí donde un beneficio cualquiera es concedido en ilimitada abundancia por la naturaleza, siempre dejamos que sea disfrutado en común por toda la especie humana, y no hacemos subdivisiones de derechos y propiedad. El agua y el aire, aunque son los más necesarios de todos los objetos, no se reclaman como

propiedad de ciertos individuos; ni tampoco puede hombre alguno cometer injusticia por hacer uso y disfrutar lujosamente de estas bendiciones. En países grandes, fértiles y con pocos habitantes, la tierra es también considerada como perteneciente a esta categoría. Y no hay argumento que se mencione más por aquellos que defienden la libertad de los mares que el uso inagotable que de ellos se hace en la navegación. Si las ventajas que procura la navegación fueran tan inagotables, estos razonadores no habrían tenido nunca adversarios a los que refutar, ni tampoco se habrían hecho nunca reclamaciones en demanda de un dominio exclusivo e independiente sobre los océanos.

Puede ocurrir que, en ciertos países y en ciertas épocas, se establezca una propiedad en las aguas, y ninguna en la tierra*, si se da el caso de que ésta se encuentre en más abundancia de la que puede ser utilizada por los habitantes, y aquéllas sólo puedan encontrarse con dificultad y en pequeñas cantidades.

14. Supongamos asimismo que, aunque las necesidades de la especie humana continúen siendo las mismas de lo que son en el presente, el alma humana se ensanche tanto y esté tan repleta de sentimientos de amistad y generosidad que cada hombre tenga la máxima ternura hacia cada otro hombre y no sienta más preocupación por sus propios intereses que por los de sus prójimos. Parece evidente que, en un caso así, y debido a tan grande benevolencia, el uso de la Justicia quedaría en suspenso, y ja-

* Génesis, caps. xiii y xxi.

más cabría pensar en divisiones y barreras de propiedad y obligación. ¿Por qué tendría yo que obligar a otro, mediante un contrato o una promesa, a dispensarme un buen oficio, cuando yo sé que está prontamente dispuesto, gracias a una fortísima inclinación, a buscar mi felicidad y a realizar por sí mismo el servicio deseado, a menos que el daño que de ello se derivase contra él fuese mayor que el beneficio por mí obtenido? Y aun en este segundo caso, él sabría, basándose en mi humanitarismo y amistad innatos, que yo sería el primero en oponerme a su imprudente generosidad. ¿Para qué marcar límites entre el campo de mi vecino y el mío propio, cuando mi corazón no ha establecido ninguna separación entre sus intereses y los míos y participa de sus alegrías y tristezas con la misma intensidad que si fueran experimentadas por mí mismo?

Según esta suposición, al ser cada hombre un segundo yo de cada otro hombre, confiaría todos sus intereses a la discreción de sus prójimos; y lo haría sin recelo, sin reparticiones ni separaciones. Y toda la especie humana formaría de este modo una sola familia en la que todas las cosas se disfrutarían en común y podrían usarse libremente sin preocupaciones acerca de la propiedad, pero también con cuidado de tener en cuenta las necesidades de cada individuo, como si se tratara de nuestros intereses más cercanos.

En la presente disposición del corazón humano sería quizá difícil encontrar ejemplos de una generosidad tan extendida; pero cabe observar que el caso de las familias se acerca a ella, y que cuanto más fuerte es la benevolencia mutua entre los individuos, mayor es esa aproxima-

ción, hasta el punto de que toda distinción de propiedad puede en gran medida borrarse entre ellos. Entre marido y mujer, la ley supone que el cemento de la amistad es lo suficientemente fuerte como para abolir toda división de posesiones; y de hecho tiene a menudo esa fuerza que se le atribuye. Puede observarse que, en el ardor de los nuevos entusiasmos, cuando cada principio se hinche hasta la exageración, se ha intentado la comunidad de bienes. Y nada que no sea la experiencia de los inconvenientes que ello trae consigo –inconvenientes surgidos del recurrente o disfrazado egoísmo de los hombres– puede hacer que esos entusiasmos vuelvan a adoptar de nuevo las ideas de justicia y de propiedad privada. Tan verdad es eso, que esta virtud[1] deriva enteramente su existencia de la necesidad de su *uso* en las relaciones y en el estado social de la humanidad.

15. Para hacer esta verdad más evidente, invirtamos las suposiciones anteriores; y llevándolo todo al extremo opuesto, veamos cuál sería el efecto de las nuevas situaciones. Supongamos que una sociedad cayera en tal estado de escasez de todo lo básicamente necesario, que ni la más extremada frugalidad, ni el más ardoroso trabajo pudieran evitar que muchos perecieran y que los restantes viviesen en la más absoluta miseria. Creo que se admitirá inmediatamente que las leyes de la justicia quedarían suspendidas en una situación de tan grave emergencia, cediendo el lugar a motivos más urgentes de necesidad y autoconservación. ¿Es un crimen, tras un naufragio, apo-

1. Es decir, la virtud de la justicia.

derarse de cualquier medio o instrumento de salvación que uno pueda encontrar, sin tener en cuenta las limitaciones que antes imponía la propiedad? O, si una ciudad asediada estuviese padeciendo hambre, ¿podemos imaginar a sus habitantes viendo ante sí medios de mantenerse, y al mismo tiempo perdiendo sus vidas por culpa de una escrupulosa consideración de lo que en otras circunstancias serían las reglas de la equidad y la Justicia? El uso y la finalidad de esta virtud es procurar felicidad y seguridad preservando el orden de la sociedad; pero allí donde la sociedad está a punto de perecer por causa de una extrema necesidad, no puede venir un mal mayor de la violencia y la injusticia; y cada hombre puede entonces proveerse por sí mismo, usando todos los medios que le dicte la prudencia o que le permita su sentido humanitario. La gente, incluso en situaciones de necesidad menos urgente, abre los graneros sin el consentimiento de los propietarios, suponiendo justamente que la magistratura, siendo en esto consistente con la equidad, puede permitir que lleguen a eso; pero si hubiera un grupo de hombres reunidos, sin el vínculo de las leyes o de la jurisdicción civil, ¿sería mirado como criminal e injurioso un reparto equitativo de pan en una época de hambre, aunque tal reparto fuese hecho por la fuerza, y aun por la violencia?

16. Supongamos asimismo que un hombre virtuoso tuviese la mala suerte de caer en una sociedad de rufianes, lejos de la protección de las leyes y del gobierno. ¿Qué conducta debería adoptar en tan triste situación? Ve este hombre prevalecer tal rapacidad, tanta desconsideración

por la equidad, y tan estúpida ceguera ante las futuras consecuencias, que tiene que deducir la más trágica conclusión: la destrucción de la gran mayoría y la disolución de la organización social para el resto. Mientras tanto, este individuo no tendrá más remedio que armarse, apoderándose de una espada y un escudo, pertenezcan éstos a quien pertenezcan. Tendrá que avituallarse de todos los medios de defensa y seguridad. Y como su particular respeto por la Justicia no es ya de utilidad alguna ni para su propia protección ni para la de los demás, debe consultar exclusivamente los dictados de su propia autoconservación, sin preocuparse de los que ya es imposible que merezcan su cuidado y su atención.

Cuando un hombre, aun en la sociedad política, se vuelve, a causa de sus crímenes, perjudicial para la sociedad, es castigado por las leyes en sus bienes y en su persona. Es decir, que las leyes ordinarias de la justicia son, por lo que a él se refiere, suspendidas por un momento, y se convierte en un acto equitativo infligirle a este hombre, para *beneficio* de la sociedad, lo que de otra manera no habría podido sufrir sin daño u ofensa.

La rabia y la violencia de la guerra abierta ¿qué es sino una suspensión de la Justicia entre las partes beligerantes, las cuales perciben que esta virtud no tiene ahora ningún uso o ventaja para ellas? Las leyes de la guerra, que entonces suceden a las de la equidad y la Justicia, son reglas calculadas para *ventaja* y *utilidad* de ese estado particular en que los hombres se encuentran ahora. Y si una nación civilizada tiene una confrontación con bárbaros que no observan ninguna norma, ni siquiera de guerra, dicha nación debe también olvidar la observan-

cia de tales normas, pues ya no sirven entonces para propósito alguno; y debe esforzarse por hacer que cada combate o encuentro de armas sea lo más sangriento y pernicioso posible para los que iniciaron la agresión.

17. Así, las reglas de la equidad o Justicia dependen enteramente del estado y condición particulares en que los hombres están situados, y deben su origen y existencia a la utilidad que la sociedad obtiene de su estricta y regular observancia. Invertid, en alguna circunstancia de consideración, la condición de los hombres; producid una situación de extrema abundancia o de extrema necesidad; implantad en el corazón una perfecta moderación y humanitarismo, o una completa rapacidad y malicia: al hacer entonces de la Justicia algo totalmente *inútil,* estaréis destruyendo su esencia y poniendo un freno a su fuerza de obligación sobre la humanidad.

La situación común de la sociedad es una situación media entre todos estos extremos. De un modo natural somos parciales para con nosotros mismos y para con nuestros amigos; pero somos capaces de ver las ventajas de una conducta más equitativa. Pocos disfrutes nos son dados gratis y generosamente por mano de la naturaleza; pero mediante la artesanía, el trabajo y la aplicación, podemos extraerlos en gran abundancia. De ahí el que las ideas de propiedad se hagan necesarias en toda sociedad civil; de ahí deriva la justicia su utilidad para la gente; y de ahí, y sólo de ahí, provienen su mérito y obligación moral.

18. Estas conclusiones son tan naturales y obvias, que a los poetas no les han pasado inadvertidas en sus descrip-

ciones de la felicidad que tenía lugar en la edad dorada o en el reino de Saturno. En aquel primer período de la naturaleza, las estaciones eran tan templadas –si damos crédito a estas ficciones–, que los hombres no tenían necesidad de proveerse de vestidos ni de casas para protegerse contra las inclemencias del calor y del frío. Los ríos fluían rebosantes de vino y leche; los robles destilaban miel, y la naturaleza producía espontáneamente sus delicadezas más sofisticadas. Y no eran éstas las ventajas principales de aquella edad feliz; pues no sólo las tempestades atmosféricas habían sido eliminadas de la naturaleza, sino que también esas otras tempestades más furiosas que hoy causan tanto alboroto y engendran tanta confusión le eran desconocidas al corazón humano. La avaricia, la ambición, la crueldad y el egoísmo eran desconocidos; el afecto cordial, la compasión y la simpatía eran las únicas pasiones con las que el alma estaba entonces familiarizada. Incluso la puntillosa distinción entre lo *mío* y lo *tuyo* estaba desterrada de aquella feliz raza de mortales; y al destierro se había llevado también consigo las nociones mismas de propiedad y obligación, de justicia e injusticia.

19. Esta ficción *poética* de la *edad dorada* forma, en cierto modo, una sola pieza con la ficción filosófica del *estado de naturaleza,* sólo que la primera es representada como la condición más encantadora y apacible que pudiera nunca imaginarse, mientras que la segunda se nos presenta como un estado de guerra y violencia mutuas, al que se añade una extrema necesidad. Se nos dice que, en los primeros orígenes de la humanidad, su ignorancia

y su natural salvajismo eran tan acusados que los seres humanos no podían fiarse los unos de los otros, sino que cada uno tenía que depender de su propia fuerza o de su astucia para procurar su protección y seguridad. No se había oído hablar de ley alguna; no se conocía ninguna justicia; no se respetaba ninguna distinción de propiedad; el poder era la única medida del derecho; y una guerra perpetua de todos contra todos era el resultado del egoísmo indomable y de la barbarie de los hombres*.

* Esta ficción de un estado de naturaleza como estado de guerra no fue iniciada por Mr. Hobbes, como por lo común suele imaginarse. Platón trata de refutar una hipótesis muy parecida en los libros segundo, tercero y cuarto de *De republica*. Cicerón, por el contrario, en el pasaje siguiente, supone que es hipótesis cierta y universalmente aceptada: «Quis enim vestrum, judices, ignorat, ita naturam rerum tulisse, ut quodam tempore homines, nondum neque naturali neque civili jure descripto, fusi per agros ac dispersi vagarentur tantumque haberent quantum manu ac viribus, per caedem ac vulnera, aut eripere aut retinere potuissent? Qui igitur primi virtute & consilio praestanti extiterunt, ii perspecto genere humanae docilitatis atque ingenii, dissipatos unum in locum congregarunt, eosque ex feritate illa ad justitiam ac mansuetudinem transduxerunt. Tum res ad communem utilitatem, quas publicas appellamus, tum conventicula hominum, quae postea civitates nominatae sunt, tum domicilia conjuncta, quas urbes dicamus, invento & divino & humano jure, moenibus sepserunt. Atque inter hanc vitam, perpolitam humanitate, & illam immanem, nihil tam interest quam JUS atque VIS. Horum utro uti nolimus, altero est utendum. Vim volumus extingui. Jus valeat necesse est, id est, judicia, quibus omne jus continetur. Judicia displicent, aut nulla sunt. Vis dominetur necesse est. Haec vident omnes». *Pro Sext.* § 42. [«¿Quién de vosotros, oh jueces, ignora que la naturaleza de las cosas ha sido tal que, en un tiempo, antes de que hubiera sido establecida alguna ley natural o civil, los hombres vagaban desordenadamente de un lado a otro del país y sólo poseían aquello que podían agarrar o conservar mediante su esfuerzo y vigor personal, matando e hiriendo? Por tanto, aquellos hombres que demostraron ser más eminentes por su virtud y prudencia, tras considerar la aptitud del género humano para ser ins-

El que una tal condición de la naturaleza humana pudiera haber existido alguna vez, y el que, si de hecho existió, lograra haber permanecido el tiempo suficiente como para merecer la apelación de *estado,* son cosas que pueden justamente ponerse en duda: al fin y al cabo, los hombres nacen necesariamente en una sociedad familiar, y sus padres les enseñan algunas normas de conducta y comportamiento. Pero esto sí debe admitirse: que si tal estado de guerra y violencia mutuas fue real alguna vez, la suspensión de todas las leyes de justicia, por ser éstas ya absolutamente inútiles, tuvo que ser una consecuencia necesaria e infalible.

20. Cuanto más variemos nuestros puntos de vista sobre la vida humana, y cuanto más nuevas e inesperadas sean las luces bajo las que la estudiemos, tanto más lograremos convencernos de que el origen que aquí le hemos asignado a la virtud de la justicia es real y satisfactorio.

truido, y su natural disposición, reunieron en un lugar a los que antes andaban dispersos, y los sacaron de su modo de vida salvaje, introduciéndolos en la justicia y en la mansedumbre. Después, para utilidad del hombre, se crearon lo que llamamos repúblicas; después aparecieron comunidades, las cuales fueron posteriormente llamadas estados; luego los hombres rodearon de murallas sus grupos de casas, que es lo que hoy llamamos ciudades; y las leyes divinas y humanas empezaron a reconocerse. Y no hay punto en el que esta manera de vida, suavizada por la civilización, difiera más de aquella otra salvaje, que el hecho de ser la LEY el principio que gobierna una, y la VIOLENCIA lo que gobierna la otra. Si no elegimos ser guiados por aquélla, hemos, por fuerza, de adoptar ésta. ¿Queremos que desaparezca la violencia? Será entonces necesario que la ley prevalezca, es decir, los tribunales de justicia. Pues es en ellos donde reside todo el derecho. Cuando los tribunales de justicia son despreciados o suspendidos, la violencia se impone. Es esto algo que todo el mundo ve.»]

Si viviera entremezclada con los hombres una especie de criaturas que, aun siendo racionales, estuvieran en posesión de unas facultades corporales y mentales tan inferiores que fuesen incapaces de toda resistencia y no pudieran nunca, por muy grande que fuese la provocación, hacernos sentir los efectos de su resentimiento, creo que la consecuencia necesaria es que deberíamos sentirnos obligados, por ley de humanitarismo, a usar con cuidado y delicadeza de estas criaturas; pero, hablando con propiedad, no deberíamos ponernos ninguna limitación con respecto a ellas en lo tocante a la justicia. Tampoco podrían dichas criaturas poseer ningún derecho o propiedad, cosas que pertenecerían exclusivamente a sus arbitrarios señores. Nuestra relación con ellas no podría llamarse sociedad, pues ésta supone un cierto grado de igualdad, sino que consistiría en mando absoluto de una parte, y obediencia servil de otra. Cualquier cosa que nosotros deseáramos tendrían que dárnosla al instante. Nuestro permiso sería el único título por el que podrían conservar sus posesiones. Nuestra compasión y amabilidad, el único freno que ellas podrían esperar de nuestra voluntad sin ley. Y como del ejercicio de un poder tan firmemente fundado en la naturaleza no pueden derivarse nunca resultados inconvenientes, las restricciones impuestas por la justicia y la propiedad serían aquí totalmente *inútiles* y jamás tendrían lugar en una confederación tan desigual.

Ésta es, como es obvio, la situación de los hombres con respecto a los animales; y en qué medida puede decirse que estos últimos posean razón es algo que dejo que otros lo determinen. La gran superioridad de los europeos civilizados sobre los indios salvajes nos tentó a ima-

ginarnos en una relación de desigualdad tal con respecto a ellos, que esto hizo que dejáramos de lado toda limitación de justicia e, incluso, toda norma humanitaria al tratarlos. En muchas naciones, el sexo femenino es obligado a padecer una esclavitud parecida, y a las mujeres se las incapacita para tener propiedad alguna, contrariamente a lo que sucede con sus amos y señores. Pero aunque los varones, cuando se unen, tienen en todos los países una fuerza corporativa suficiente para mantener esta severa tiranía, tal es, sin embargo, la capacidad de insinuación, la habilidad y el encanto de sus bellas compañeras, que las mujeres pueden, por lo común, romper esa coalición y compartir con los del otro sexo todos los derechos y privilegios de la sociedad.

21. Si toda la especie humana estuviese configurada de tal manera que cada individuo poseyera en sí mismo todas las facultades requeridas para su propia conservación y para la propagación de la especie; y si hubiera sido la intención principal del Creador cortar todo intercambio y contacto social entre hombre y hombre, parece evidente que un ser tan solitario sería tan incapaz de justicia como de trato social y conversación. Allí donde la mutua consideración y la tolerancia no sirvieran para propósito alguno, no podrían dirigir la conducta de ningún hombre razonable. El atolondrado impulso de las pasiones no sería controlado por ninguna reflexión acerca de las consecuencias futuras. Y como suponemos que en una situación así cada hombre se amaría exclusivamente a sí mismo y dependería solamente de sí y de su propia actividad para lograr su seguridad y felicidad, haría en cada

ocasión todo lo posible por lograr sus preferencias imponiéndose a todo otro ser, con el cual no estaría ligado por ningún lazo ni de naturaleza ni de interés.

Mas en cuanto suponemos que se establece en la naturaleza la unión entre los sexos, la familia surge inmediatamente; y al descubrir que ciertas reglas particulares son requeridas para su subsistencia, dichas reglas son adoptadas de inmediato, si bien lo que prescriben no afecta al resto de la humanidad. Supongamos ahora que varias familias se unen formando una sociedad completamente separada de todas las otras. Las reglas que preservan la paz y el orden se extenderán hasta cubrir esa sociedad, pero serán enteramente inútiles y perderán su fuerza si se las lleva un paso más allá. Mas supongamos aún que varias sociedades distintas entre sí mantienen una suerte de relación para su conveniencia y ventaja mutuas. En este caso, las fronteras de la justicia se agrandarán todavía más, en proporción a la anchura de la visión que tengan los hombres, y a la fuerza de sus mutuas conexiones. La historia, la experiencia y la razón nos instruyen suficientemente en este progreso natural de los sentimientos humanos y en el gradual ensanchamiento de nuestras consideraciones por la justicia, en la medida en que vayamos familiarizándonos con la vasta utilidad de esa virtud.

Parte II

22. Si examinamos las leyes *particulares* por las que se gobierna la justicia y se determina la propiedad, seguiremos llegando a la misma conclusión: el bien de la huma-

nidad es el único objeto de todas esas leyes y normas. No es sólo un requisito para la paz e interés de la sociedad el que las posesiones de los hombres estén separadas, sino que también las reglas que seguimos para establecer la separación han de ser concebidas de tal manera que sirvan mejor a los intereses de la sociedad.

Vamos a suponer que una criatura dotada de razón, pero no conocedora de la naturaleza humana, deliberase consigo misma acerca de qué reglas de justicia o de propiedad podrían promover mejor el interés público y establecer paz y seguridad entre el género humano. Pues bien, su pensamiento más obvio sería el de asignar las mayores posesiones a la virtud mayor, y dar a cada uno un poder para hacer el bien, proporcionado a su inclinación. En una teocracia perfecta en la que un ser infinitamente inteligente gobernara mediante voliciones particulares, esta regla tendría, ciertamente, su lugar, y podría servir para la realización de los más sabios deseos. Pero si la humanidad pusiera en práctica esa ley, tan grande es la incertidumbre con que juzgamos lo meritorio, tanto por su natural oscuridad como por la vanidad de cada individuo, que jamás resultaría de ello una norma concreta de conducta; y la total disolución de la sociedad habría de ser forzosamente la consecuencia inmediata. Los fanáticos quizá supongan *que el dominio se funda en la gracia* y *que sólo los santos heredan la tierra;* pero el magistrado civil, muy justamente, pone a estos sublimes teóricos en la misma categoría que los bandidos comunes; y mediante la más severa disciplina, les enseña que lo que en el orden de la especulación podría parecer enormemente ventajoso para la sociedad, puede

que en la práctica resulte totalmente pernicioso y destructivo.

Que hubo en Inglaterra fanáticos *religiosos* de esta clase durante las guerras civiles es algo que sabemos por la historia, aunque es probable que la obvia *tendenciosidad* de estos principios suscitase tal horror en la gente que pronto se vieran obligados estos peligrosos entusiastas a ocultar sus convicciones. Quizá los *igualitarios* que propugnaban una igual distribución de la propiedad fueran una especie de fanáticos *políticos* que surgieron de entre los fanáticos religiosos y que airearon sus pretensiones más abiertamente, ya que éstas tenían una apariencia más plausible de poder ser practicables y útiles para la sociedad humana.

23. Ciertamente, debe confesarse que la naturaleza es tan generosa para con la humanidad, que si sus dones fuesen igualitariamente divididos entre la especie, y mejorados mediante el arte y el trabajo, cada individuo disfrutaría de todo lo que le es necesario, e incluso de la mayor parte de las comodidades de la vida. Y no estaría expuesto a mal alguno, excepto a aquellos que pudiesen surgir accidentalmente de la enfermiza estructura y composición de su cuerpo. Debe también confesarse que, siempre que nos apartamos de esa distribución igualitaria, estamos privando al pobre de más satisfacción de la que añadimos al rico; y que la más ligera concesión de una frívola vanidad en un individuo con frecuencia les cuesta más que el pan a muchas familias, e incluso a provincias enteras. Podría parecer, además, que la regla de la igualdad, siendo altamente *útil,* no es completamente

impracticable, sino que de hecho ha tenido lugar, siquiera en un grado imperfecto, en algunas repúblicas, particularmente en Esparta, donde se vio acompañada, según se dice, de las consecuencias más beneficiosas. Por no mencionar que las Leyes Agrarias, tan frecuentemente invocadas en Roma y puestas en práctica en muchas ciudades griegas, procedieron todas ellas de una idea general de la utilidad de este principio.

Pero los historiadores, e incluso el sentido común, nos informan de que, por muy plausibles que puedan parecernos estas ideas de una igualdad *perfecta,* son en realidad *impracticables;* y de no ser ello así, resultarían extraordinariamente perniciosas para la sociedad humana. Dividamos las posesiones de un modo igualitario, y veremos cómo inmediatamente los diferentes grados de arte, esmero y aplicación de cada hombre rompen la igualdad. Y si se pone coto a esas virtudes, reduciremos la sociedad a la más extrema indigencia; y en vez de impedir la carestía y la mendicidad de unos pocos, éstas afectarán inevitablemente a toda la sociedad. También se precisa la inquisición más rigurosa para vigilar toda desigualdad en cuanto ésta aparezca por primera vez, así como la más severa jurisdicción para castigarla y enmendarla. Pero, además de que tanta autoridad tendría forzosamente que degenerar pronto en una tiranía que sería ejercida con graves favoritismos, ¿quién podría poseerla en una situación como la que aquí se ha supuesto? Una perfecta igualdad de posesiones, al destruir toda subordinación, debilita en extremo la autoridad de la magistratura, pues reduce todo poder a casi un mismo nivel, igual que la propiedad.

24. Podemos, pues, concluir que, a fin de establecer leyes que regulen la propiedad, hemos de familiarizarnos con la naturaleza y situación del hombre; debemos rechazar apariencias que pueden ser falsas aunque resulten aceptables a primera vista; y debemos buscar aquellas reglas que, en conjunto, sean las más *útiles* y *beneficiosas*. El sentido común y un poco de experiencia son suficientes para este propósito, allí donde los hombres no se dejen llevar por una avidez demasiado egoísta o por un fanatismo excesivo.

¿Quién no ve, por ejemplo, que todo aquello que es producido o mejorado por el arte o el trabajo de un hombre se le debe garantizar que es suyo para siempre, a fin de animarlo a que siga adelante con tan *útiles* hábitos y logros? ¿Quién no ve que la propiedad debe pasar también a los hijos y parientes con este mismo *útil* propósito? ¿O que puede transferirse, por consentimiento, a otra persona, para que se produzca ese comercio o intercambio que le es tan beneficioso a la sociedad humana? ¿O que todos los contratos y promesas han de cumplirse meticulosamente a fin de asegurar esa mutua confianza mediante la cual se promueve tanto el *interés* general de la humanidad?

Examinad a los autores que escriben sobre las leyes de la naturaleza, y siempre encontraréis que, cualesquiera que sean los principios de que parten, se cuidan de terminar en una misma conclusión: la de dar como razón última de cada una de las reglas que establecen la conveniencia y las necesidades de la humanidad. Una concesión así alcanzada, en oposición a los sistemas establecidos, tiene más autoridad que si se hubiera llegado a ella siguiéndolos.

Pues, ¿qué otra razón podrían dar los autores de por qué esto debe ser *mío* y eso *tuyo?* La naturaleza salvaje no hizo nunca una distinción así. Los objetos que reciben esos apelativos son, de suyo, extraños a nosotros; están totalmente desvinculados y separados de nosotros. Y nada puede establecer esa vinculación, excepto los intereses generales de la sociedad.

25. Algunas veces, los intereses de la sociedad pueden requerir una norma de justicia en un caso concreto. Pero es posible que no sean capaces de determinar una norma en particular, de entre varias que son igualmente beneficiosas. Pues bien; en un caso así, se echa mano de las más remotas *analogías* a fin de evitar la indiferencia y la ambigüedad que serían fuente de una perpetua disensión. Así, la sola posesión y la primera posesión de un objeto se supone que dan lugar a la propiedad, si no hay nadie que anteriormente haya reclamado como suyo dicho objeto. Muchos razonamientos de los abogados son de esta naturaleza analógica y dependen de muy frágiles conexiones hechas por la imaginación.

En casos extremos, ¿es que hay alguien que tenga escrúpulo en violar todo respeto a la propiedad privada de los individuos y en sacrificar, en bien del interés público, una partición que antes había quedado establecida en aras de ese mismo interés público? La seguridad del pueblo es la ley suprema. Todas las otras leyes particulares están subordinadas a ella y dependen de ella. Y si, en el curso *ordinario* de las cosas, son seguidas y respetadas, ello es así sólo porque la seguridad y el interés público exigen *de ordinario* una administración igualitaria e imparcial.

Hay veces en que tanto la *utilidad* como la *analogía* fallan, y entonces dejan las leyes de la justicia en una incertidumbre total. Así, pues, es un requisito de primerísima importancia el que el uso inmemorial, o larga posesión, dé origen a la propiedad. Cuántos hayan de ser los días, meses o años que se consideren suficientes para ese propósito es algo que a la razón le resulta imposible determinar por sí sola. Es aquí donde las *leyes civiles* toman el lugar del *código* natural y asignan plazos diferentes para el uso inmemorial, según las diferentes *utilidades* propuestas por el legislador. Según las leyes de la mayoría de los países, las letras de cambio y las notas promisorias confieren el derecho de posesión antes que las obligaciones, hipotecas y contratos de un tipo más formal.

26. En general, podemos observar que todas las cuestiones que se refieren a la propiedad están subordinadas a la autoridad de las leyes civiles, las cuales amplían, reducen, modifican y alteran las reglas de la justicia natural según la conveniencia particular de cada comunidad. Las leyes tienen o deberían tener una referencia constante a la constitución del gobierno, las costumbres, el clima, la religión, el comercio y la situación de cada sociedad. Un autor de última hora, hombre de talento y erudición, ha estudiado este asunto por extenso, y ha establecido, a partir de estos principios, un sistema de ciencia política que abunda en pensamientos brillantes e ingeniosos y no carece de solidez*.

* El autor de *l'Esprit des Loix* [sic]. Este ilustre escritor, sin embargo, parte de una teoría diferente y supone que todo derecho está fundado en ciertos *rapports* o relaciones: un sistema, en mi opinión, imposible

¿Qué es la propiedad de un hombre? Todo aquello cuyo uso es legal para él y sólo para él. Pero ¿qué regla tenemos que nos permita distinguir estos objetos? Aquí hemos de recurrir a estatutos, costumbres, precedentes, analogías, y otro centenar de circunstancias. Algunas son

de ser reconciliado con la filosofía. El padre Malebranche fue, que yo sepa, el primero en iniciar esta abstracta teoría de la moral, la cual fue después adoptada por Cudworth, Clarke y otros; y como excluye todo sentimiento y pretende fundar todo en la razón, ha tenido no pocos seguidores en esta edad filosófica. Véase Sección I, Apéndice I. Por lo que se refiere a la justicia, la virtud de la que aquí estamos tratando, los argumentos contra dicha teoría parece que son expeditivos y convincentes. Es admitido que la propiedad depende de las leyes civiles; es igualmente admitido que las leyes civiles no tienen más objeto que el interés de la sociedad; debe, pues, admitirse que ése es el único fundamento de la propiedad y la justicia. No hace falta decir que nuestra obligación de obedecer al magistrado y de cumplir sus leyes sólo se funda en los intereses de la sociedad.

Si las ideas de la justicia no siguen algunas veces las disposiciones de la ley civil, descubriremos que esos casos, en lugar de ser objeciones, son confirmaciones de la teoría expuesta más arriba. Allí donde la ley civil es tan perversa que interfiere con todos los intereses de la sociedad, pierde toda su autoridad, y los hombres juzgan entonces guiándose por las ideas de la justicia natural, las cuales se conforman a esos intereses. Algunas veces, también las leyes civiles, por fines de utilidad, requieren una ceremonia o formalidad para cualquier acción; y donde eso falta, sus decretos van a contrapelo de la justicia; mas quien se beneficia de estas marrullerías no suele ser considerado persona honesta. Así, los intereses de la sociedad requieren que se cumplan los contratos; y no hay artículo más esencial, ni en la justicia natural ni en la civil. Pero la omisión de una circunstancia trivial invalida muchas veces la legalidad de un contrato *in foro humano,* si bien no *in foro conscientiae,* como suelen decir los teólogos. En estos casos, se supone que el magistrado ha suspendido su poder de hacer que lo que es justo se cumpla, y no que haya alterado el criterio de lo justo. Y cuando su intención se extiende a la entraña de lo justo, y está en conformidad con los intereses de la sociedad, nunca deja de alterarlo, lo cual confirma el origen que más arriba asignábamos a la justicia y a la propiedad.

constantes e inflexibles; otras son variables y arbitrarias. Pero el punto en el que todas ellas declaradamente coinciden es el interés y la felicidad de la sociedad humana. Allí donde esto no sea tenido en consideración, nada podrá parecer más caprichoso, antinatural, y hasta supersticioso, que todas o la mayoría de las leyes de justicia y propiedad.

Quienes ridiculizan las supersticiones vulgares y ponen de manifiesto la insensatez que implica el tener en especial consideración determinadas carnes, fechas, lugares, posturas y vestimentas, tienen una fácil tarea cuando, tras examinar todas las cualidades y relaciones de los objetos, descubren que no hay causa adecuada por la que tal afecto o tal antipatía, tal veneración o tal horror puedan tener influencia sobre una parte considerable del género humano. Un sirio se dejaría morir de hambre antes que comer carne de pichón; un egipcio ni se acercaría al tocino. Pero si estas especies de alimento son examinadas por el sentido de la vista, el olfato o el gusto, o son analizadas por las ciencias de la química, la medicina o la física, jamás podrá encontrarse diferencia entre ellas y otra especie cualquiera, ni podrá señalarse la circunstancia precisa que sería capaz de procurar un fundamento justo para la pasión religiosa. Un ave es lícito alimento si se come en jueves; en viernes es abominable. En esta casa y en esta diócesis, los huevos son permitidos durante la Cuaresma; cien pasos más allá, comerlos es un pecado condenable. Este terreno o este edificio eran ayer profanos; hoy, tras murmurar ciertas palabras, se han convertido en santos y sagrados.

Puede decirse sin temor a errar que, en boca de un filósofo, reflexiones como éstas son demasiado obvias

como para que tengan alguna influencia, pues por fuerza se les deben ocurrir a todos los hombres a primera vista. Y si no prevalecen por su propio peso, ello se debe, con toda seguridad, a que son obstruidas por la educación, el prejuicio y la pasión, y no por ignorancia o error.

27. A una visión precipitada o, por mejor decirlo, a una reflexión demasiado ligera, podrá parecerle que una superstición semejante tiene lugar en todos los sentimientos relativos a la justicia; y que si un hombre presenta el objeto de la justicia para que sea también examinado por los sentidos y por la ciencia, no encontrará, tras el más cuidadoso escrutinio, ningún fundamento que justifique las distinciones hechas por el sentimiento moral. Me es lícito alimentarme de este árbol; pero es criminal que yo toque el fruto de otro de la misma especie que está situado diez pasos más allá. Si me hubiera vestido con estas ropas hace una hora, habría sido merecedor del castigo más severo; pero un hombre, al pronunciar unas cuantas sílabas mágicas, las ha hecho apropiadas para mi uso y servicio. Si esta casa estuviera situada en el territorio vecino, habría sido inmoral que yo la habitase: pero al haber sido edificada a este lado del río, está sujeta a una ley municipal diferente, y al hacerla yo mía no incurro en culpabilidad ni puedo ser censurado por ello.

Puede, pues, pensarse que el mismo tipo de razonamiento que con tanto acierto pone de manifiesto lo que es superstición, es también aplicable a la justicia; y que ni en uno ni en otro caso es posible señalar en el objeto mismo esa precisa cualidad o circunstancia que viene a ser el fundamento del sentimiento.

Sin embargo, hay una diferencia material entre la *superstición* y la *justicia:* la primera es algo frívolo, inútil y oneroso; la segunda es un requisito absolutamente necesario para el bienestar de la humanidad y para la existencia de la sociedad. Cuando hacemos abstracción de esta circunstancia (pues es demasiado evidente como para que la pasemos enteramente por alto), hay que reconocer que todas las consideraciones acerca del derecho y de la propiedad parecen carecer de fundamento, igual que la más burda y vulgar superstición. Si los intereses de la sociedad no estuvieran en modo alguno comprometidos, el que yo cambiase la naturaleza de mis actos con respecto a un objeto en particular sólo porque otra persona articulase ciertos sonidos implicando consentimiento, sería tan ininteligible como el que ciertas fórmulas litúrgicas recitadas ante un montón de madera y ladrillos por un sacerdote revestido de ciertos hábitos y en una determinada postura convirtieran dicho montón, desde entonces y para siempre, en algo sacro*.

* Es evidente que la voluntad o el consentimiento solos nunca transfieren la propiedad, ni causan la obligación de una promesa (pues el mismo razonamiento es aplicable a ambos), sino que es necesario que la voluntad se exprese con palabras o signos para que pueda tener fuerza obligatoria sobre una persona. Una vez que introducimos la expresión como subsirviente de la voluntad, dicha expresión se convierte en la parte principal de la promesa; y un hombre no estará menos atado por su palabra, aunque en secreto dé a sus intenciones una dirección diferente, y no dé asentimiento mental. Mas aunque en la mayoría de los casos la expresión viene a ser el todo de la promesa, no siempre sucede así; y quien hace uso de una expresión cuyo significado desconoce y está usándola sin saber en absoluto las consecuencias, claro es que no estará obligado por ella. Y es más: si, aun conociendo su significado, sólo está usando la expresión en broma, dando mues-

Estas reflexiones distan mucho de debilitar las obligaciones de la justicia o de disminuir en algo el más sagrado respeto a la propiedad. Muy al contrario, tales sentimientos habrán de cobrar nueva fuerza gracias al presente razonamiento. Pues ¿qué fundamento más sólido podría desearse o concebirse para cualquier deber

tras evidentes de que no tiene seria intención de obligarse, no tendrá la menor obligación de cumplirla. Es necesario que las palabras sean una cabal expresión de la voluntad, sin signos que indiquen lo contrario. Mas no debemos llevar esto tan lejos como para imaginar que si, llevados por nuestra rapidez mental, conjeturamos por ciertos signos que alguien tiene intención de engañarnos, ese alguien no está obligado por su expresión verbal promisoria, si nosotros la aceptamos. Hemos, pues, de limitar esta conclusión a aquellos casos en los que los signos son de naturaleza diferente a la de los signos del engaño. Todas estas contradicciones pueden explicarse fácilmente si la justicia surge enteramente de su utilidad para la sociedad; pero jamás podremos darles explicación si nos basamos en cualquier otra hipótesis.

Es de notar que las decisiones morales de los *jesuitas* y otros casuistas relajados fuesen formadas, por lo común, siguiendo algunas de estas sutilidades de razonamiento que hemos señalado, y provinieran tanto del hábito de sutileza escolástico como de una corrupción del alma, si seguimos en esto la autoridad de Mons. Bayle. Véase su Diccionario, artículo LOYOLA. ¿Y por qué ha sido tanta la indignación de la humanidad contra estos casuistas, sino porque todo el mundo se dio cuenta de que la sociedad humana no podría subsistir si se autorizaran esas prácticas y de que la moral debe tratarse más con vistas al interés público que a la regularidad filosófica? Un hombre con buen sentido diría lo siguiente: «Si la secreta dirección de la intención pudiera invalidar un contrato, ¿dónde estaría nuestra seguridad?» .Y sin embargo, un metafísico escolástico pensará que allí donde la intención se supone que es un requisito, si esa intención no tiene lugar, no debería seguirse ninguna consecuencia y no se impondría ninguna obligación. Las sutilezas casuísticas puede que no sean mayores que las que antes insinuábamos en el caso de los abogados; pero como las primeras son *perniciosas* y las segundas son *inocentes* e incluso necesarias, ésta es la razón del modo diferente con que son recibidas por el mundo.

que el observar que la sociedad humana e, incluso, la naturaleza humana no podrían subsistir sin su establecimiento, y que llegaran a alcanzar un grado todavía mayor de felicidad y perfección cuanto más inviolable sea el respeto prestado a tal deber?

28. El dilema parece obvio: como es claro que la justicia tiende a promover la utilidad pública y a sostener la sociedad civil, el sentimiento de justicia, o bien se deriva de nuestra reflexión sobre esa tendencia, o bien, como es el caso con el hambre, la sed y otros apetitos, y con el resentimiento, el amor a la vida, el cariño por los propios hijos y otras pasiones, surge de un instinto original y simple que radica en el corazón humano y que la naturaleza ha implantado allí con tan saludables propósitos. Si se trata de esto último, de ello se sigue que la propiedad, que es el objeto de la justicia, es también discernible mediante un simple instinto original, y no nos aseguramos

Es una doctrina de la Iglesia de Roma que el sacerdote, en virtud de la dirección que en secreto dé a su intención, puede invalidar cualquier sacramento. Esta posición se deriva de la estricta y regular aplicación de una verdad obvia: que las palabras vacías, sin que haya en el que las pronuncia ningún significado o intención, no pueden ir acompañadas de efecto alguno. Si la misma conclusión no fuese admitida en razonamientos que se refieren a contratos civiles, en los que se reconoce que se trata de algo mucho menos importante que la salvación eterna de millares de personas, ello procede enteramente de que los hombres han notado el peligro y la inconveniencia de esa doctrina en el primer caso. Y de esto podemos deducir la observación siguiente: que por muy segura, arrogante y dogmática que pueda parecer cualquier superstición, nunca será capaz de persuadir totalmente de que sus objetos son reales, y no podrá tampoco hacer que tengan tanto peso como los ordinarios incidentes de la vida que llegan a nuestro conocimiento mediante la observación y el razonamiento experimental.

con respecto a ella mediante un proceso de argumentación o reflexión. Mas ¿quién ha oído hablar jamás de un instinto así? ¿Es que es éste un asunto en el que todavía pueden hacerse nuevos descubrimientos? Según eso, también cabría descubrir en el cuerpo nuevos sentidos que antes habían escapado a la observación de toda la humanidad.

29. Pero hay más. Aunque parece una proposición muy simple el decir que la naturaleza, en virtud de un sentimiento instintivo, es capaz de discernir la propiedad, en realidad descubrimos que para ese propósito se requieren diez mil instintos diferentes, aplicados a objetos de la mayor complicación, que han de analizarse con sutileza. Pues cuando exigimos una definición de *propiedad,* vemos que esta relación se resuelve en una posesión adquirida por ocupación, por trabajo, por uso inmemorial, por herencia, por contrato, etc. ¿Cómo podríamos pensar que la naturaleza, en virtud de un instinto original, nos instruye en todos esos métodos de adquisición?

También las palabras «herencia» y «contrato» responden a ideas infinitamente complicadas; y no han bastado cien volúmenes de leyes y otros mil volúmenes escritos por comentaristas para definirlas con exactitud. ¿Abarca la naturaleza, cuyos instintos en el hombre son muy simples, objetos tan complicados y artificiales, y crea una criatura racional, sin encomendar después nada a la operación de su razón?

Mas aunque admitiéramos todo esto, no sería satisfactorio. Las leyes positivas pueden, ciertamente, transferir la propiedad. ¿Es por otro instinto original como reco-

nocemos la autoridad de reyes y senados y marcamos todos los límites de su jurisdicción? También debe permitírseles a los jueces –en aras de la paz y el orden– que tengan una autoridad decisoria, y que en último término determinen la propiedad, aun en el caso de que su sentencia sea errónea e ilegal. ¿Tenemos ideas innatas originales acerca de pretores, cancilleres y jurados? ¿Quién no ve que todas estas instituciones surgen únicamente de las necesidades de la sociedad humana?

En toda época y en todo país, todas las aves de una misma especie construyen sus nidos de la misma manera. En esto vemos la fuerza del instinto. Los hombres, en tiempos y lugares diferentes, construyen sus casas de modo diferente. En esto percibimos la influencia de la razón y la costumbre. Puede obtenerse una inferencia parecida comparando el instinto de generación y la institución de la propiedad.

Por muy grande que sea la variedad de leyes municipales, debe reconocerse que, en lo fundamental, coinciden con bastante regularidad, pues los propósitos a los que tienden son en todas partes exactamente los mismos. De modo semejante, todas las casas tienen tejado, ventanas y chimeneas, si bien difieren en su forma, figura y materiales. Los propósitos de estas últimas, que están dirigidos a procurar algo conveniente para la vida humana, no revelan su origen racional y reflexivo más patentemente que los propósitos de las primeras, los cuales están también dirigidos a un fin similar.

No necesito hacer mención de las variaciones que todas las normas de la propiedad reciben de los más sutiles giros y conexiones de la imaginación, y de las sutilezas y abstracciones de los razonamientos en materia legal.

30. Lo único que puede engendrar dudas acerca de la teoría que mantengo es la influencia de la educación y de los hábitos adquiridos, en virtud de los cuales estamos tan acostumbrados a censurar la injusticia que no somos en todos los casos conscientes de una reflexión inmediata sobre sus perniciosas consecuencias. Por esa misma razón, aquellos puntos de vista que nos son más familiares son precisamente los más susceptibles de pasarnos inadvertidos; y lo que hemos hecho con frecuencia partiendo de ciertos motivos podemos continuar haciéndolo mecánicamente, sin recordar en cada ocasión las reflexiones que nos determinaron a hacerlo por vez primera. La conveniencia o, mejor dicho, la necesidad que nos lleva a la justicia es tan universal y apunta en todas partes hacia reglas tan semejantes, que el hábito correspondiente tiene lugar en todas las sociedades; y se precisa cierto escrutinio para poder descubrir con seguridad su verdadero origen. Sin embargo, el asunto no es ya tan oscuro que no nos permita en la vida ordinaria recurrir a cada momento al principio de la utilidad pública, preguntándonos: *¿Adónde irá a parar el mundo si tales prácticas prevalecen? ¿Cómo podría la sociedad subsistir bajo tales desórdenes?* Si la distinción o separación de posesiones fuera enteramente inútil, ¿podría alguien concebir que se hubiese dado jamás en la sociedad?

31. Parece, pues, que, en conjunto, hemos llegado a un conocimiento del principio que aquí hemos estado sosteniendo, y podemos determinar qué grado de estima o aprobación moral puede resultar de reflexiones sobre la utilidad y el interés públicos. La necesidad de la justicia

para el sostenimiento de la sociedad es el único fundamento de esa virtud; y como no hay excelencia moral que sea más altamente estimada, podemos concluir que esta circunstancia de la utilidad tiene, en general, fortísima energía y un control absoluto sobre nuestros sentimientos. La utilidad debe ser, por tanto, la fuente de una parte considerable del mérito adscrito al humanitarismo, la benevolencia, la amistad, el espíritu cívico y otras virtudes sociales de esa clase; y es también la sola fuente de la aprobación moral que concedemos a la felicidad, la justicia, la veracidad, la integridad y todos los demás principios y cualidades estimables y útiles. Concuerda con las reglas de la filosofía, e incluso con la razón común, el que cuando se descubre que un principio tiene gran fuerza y energía en un caso, se le adscriba una energía semejante en todos los casos semejantes. Ésta es, por cierto, la regla principal de la filosofía de Newton*.

* *Principia,* lib. iii.

Sección 4
De la sociedad política

32. Si cada hombre tuviese la *sagacidad* suficiente para percibir en todas las ocasiones el enorme interés que le liga a la observancia de la justicia y la equidad, y si tuviese la *fuerza mental* suficiente para perseverar en una adherencia constante a un interés general y lejano, en oposición al atractivo del placer y de la ganancia del momento, no habría habido, en ese caso, nada parecido al gobierno o a la sociedad política, sino que cada individuo, siguiendo su libertad natural, habría vivido en completa paz y armonía con los demás. Pues ¿qué necesidad hay de que exista ley positiva allí donde la justicia natural es de suyo un freno suficiente? ¿Para qué crear magistrados donde jamás hay ningún desorden ni iniquidad? ¿Por qué restringir nuestra libertad nativa cuando, en toda circunstancia, el máximo uso que hacemos de ella resulta ser inocente y beneficioso? Es evidente que si el gobierno fuera totalmente inútil, nunca habría tenido lugar; y que

el único fundamento del deber de obediencia a la autoridad pública es la ventaja que procura a la sociedad, manteniendo la paz y el orden entre los hombres.

33. Cuando es erigido un número de sociedades políticas, y éstas mantienen un constante intercambio entre sí, se descubre inmediatamente una nueva serie de reglas que son útiles en esa particular situación, y son dadas bajo el título de Leyes de Naciones. De esta clase son: el carácter sagrado de la persona de los embajadores, el abstenerse de emplear armas envenenadas, la tregua en la guerra, y otras de la misma especie que han sido concebidas para ventajas de Estados y reinos en sus relaciones mutuas.

Las reglas de la justicia, tal y como se aplican entre los individuos, no quedan totalmente suspendidas en las sociedades políticas. Todos los príncipes dicen tener en consideración los derechos de otros príncipes; y algunos, sin duda, lo dicen sin hipocresía. Cada día se firman alianzas y tratados entre Estados independientes; y ello sería un inútil gasto de pergamino si no se supiera por experiencia que tienen *alguna* influencia y autoridad. Pero aquí está la diferencia entre los reinos y los individuos: la naturaleza humana no puede subsistir de ninguna manera sin la asociación de los individuos; y esa asociación nunca podría tener lugar si no se respetaran las leyes de la equidad y la justicia. El desorden, la confusión y la guerra de todos contra todos serían las consecuencias de conducta tan licenciosa. Pero las naciones sí pueden subsistir sin relacionarse. Pueden, incluso, subsistir, siquiera hasta cierto grado, bajo una guerra gene-

ral. La observancia de la justicia, aunque es útil entre ellas, no se ve asistida de tanta necesidad como en el trato entre individuos; y la *obligación moral* está en proporción con la *utilidad.* Todos los políticos y la mayoría de los filósofos reconocerán que las razones de Estado pueden, en casos de emergencia, suspender las reglas de la justicia e invalidar cualquier tratado o alianza cuya estricta observancia pudiera ser considerablemente perjudicial para las partes contrayentes. Pero es admitido que nada que no sea la más extremada necesidad puede justificar a los individuos cuando éstos rompen una promesa o invaden las propiedades de otros.

En cualquier Estado confederado, como la antigua República Aquea o los Cantones Suizos y las Provincias Unidas de los tiempos modernos, al tener entonces la liga una *utilidad* especial, las condiciones de la unión tienen un carácter sagrado y una autoridad peculiar; y una violación de esas condiciones sería considerada como algo menos criminal, y a veces más, que un daño o una injusticia privados.

34. La larga y desvalida infancia del hombre requiere que los padres estén unidos para sostener a sus hijos cuando éstos son jóvenes; y esa unión de los padres requiere la virtud de la castidad o fidelidad al lecho matrimonial. Se me concederá al instante que, de faltar esa *utilidad,* jamás se habría pensado en tal virtud*.

* La única solución que Platón da a todas las objeciones que pudieran esgrimirse en contra de la comunidad de mujeres establecida en su república imaginaria es la siguiente: Κάλλιστα γὰρ δὴ τοῦτο καὶ λέ-

Una infidelidad de esta naturaleza es mucho más *perniciosa* en las *mujeres* que en los *hombres*. De ahí el que las leyes de la castidad sean mucho más estrictas cuando se refieren a un sexo que cuando se refieren al otro.

35. Todas estas reglas hacen referencia a la crianza de los hijos. Y sin embargo, las mujeres que ya pasan de la edad de concebir no se supone que estén más exentas de esa virtud que cuando se encontraban en la flor de su juventud y de su belleza. A menudo, las *reglas generales* se extienden más allá del principio del que originalmente surgieron; y esto sucede en todos los asuntos que tienen que ver con el gusto y el sentimiento. En París es conocida la historia del jorobado que, durante la fiebre del Mississippi, iba todos los días a la rue de Quincempoix, donde acudían multitud de especuladores, y recibía buena paga por dejarles que usaran su joroba como escritorio

γεται καὶ λελέξεται, ὅτι τὸ μὲν ὠφέλιμον καλόν, τὸ δὲ βλαβερὸν αἰσχρόν. *Scite enim istud et dicitur et dicetur, Id quod utile sit honestum esse, quod autem inutile sit turpe esse.* [«Elegantemente se dice y se dirá que lo que es útil es virtuoso, y que lo que es inútil es torpe.»] *De Rep.*, lib. v, p. 457, ex edit. Ser. Y esta máxima no dará lugar a dudas allí donde se trata de la utilidad pública, que es lo que Platón quiere decir. Y, ciertamente, ¿a qué otro propósito podrían estar dirigidas todas las ideas de la castidad y la modestia? *Nisi utile est quod facimus, frustra est gloria,* dice Fedro. [«Si lo que hacemos no es útil, vana es la gloria.»] Καλὸν τῶν Βλαβερῶν, οὐδέν, dice Plutarco *de vitioso pudore,* «del pudor vicioso». *Nihil eorum quae damnosa sunt, pulchrum est.* [«Nada de lo que es dañino es bello.»] La misma era la opinión de los estoicos, Φασὶν οὖν οἱ Στωικοὶ ἀγαθὸν εἶναι ὠφέλειαν ἢ οὐχ ἕτερον ὠφέλειαν μὲν λέγοντες τὴν ἀρετὴν καὶ τὴν σπουδαίαν πράξιν. [«Afirman, pues, los estoicos que lo bueno es lo útil, y no otra cosa, queriendo decir por útil la virtud y la recta acción.»] *Sept. Emp.*, lib. iii, cap. 20 [22].

sobre el que se apoyaban para firmar sus contratos. La fortuna que acumuló de este modo ¿hizo de él un hombre hermoso, aun cuando se diga que la belleza personal proviene en gran medida de ideas de utilidad? La imaginación se ve influida por asociaciones de ideas que, si bien surgen en un principio del juicio, no se alteran fácilmente por cada excepción particular que nos ocurra. A lo cual podemos añadir, en el presente caso de la castidad, que el ejemplo de las personas viejas sería pernicioso para las jóvenes; y que las mujeres, al prever continuamente que el paso de cierto tiempo les daría la libertad de ser menos cuidadosas, anticiparían de modo natural ese período y pensarían más a la ligera en lo referente a este deber suyo, tan necesario para la sociedad.

36. Quienes viven en la misma familia tienen tantas oportunidades de ser licenciosos en esto que nada podría preservar la pureza de costumbres si se permitiera el matrimonio entre los parientes más cercanos, o si cualquier relación amorosa entre ellos fuese ratificada por la ley y la costumbre. El incesto, por tanto, al ser *pernicioso* en grado sumo, implica también una torpeza y una deformidad moral de suma gravedad.

¿Cuál es la razón por la que, según las leyes atenienses, uno pudiera casarse con una hermanastra de padre, pero no de madre? Sencillamente ésta: las costumbres de los atenienses eran tan reservadas, que a un hombre jamás se le permitía acercarse al cuarto de una mujer, incluso dentro de la misma familia, a menos que fuese a visitar a su propia madre. Su madrastra y las hijas de ésta le eran tan inaccesibles como las mujeres de cualquier otra familia, y había

poco peligro de que tuviese lugar algún contacto ilícito con ellas. Por razón parecida, los tíos podían en Atenas casarse con las sobrinas; pero en Roma, donde el trato entre los sexos era más abierto, no podían contraer tal unión, como tampoco los hermanastros con las hermanastras. La utilidad pública es la causa de todas estas variantes.

37. Repetir, para perjuicio de un hombre, algo que se le ha escapado en una conversación privada, o hacer uso malintencionado de su correspondencia privada, es una práctica altamente censurable. El libre y sociable intercambio de pareceres debe ser protegido constantemente, al no haber sido establecidas en él reglas de fidelidad.

Incluso al repetir chismes de los que se piensa que no pueden derivarse consecuencias dañinas, revelar la identidad de su autor es considerado como una indiscreción, si es que no como una inmoralidad. Estos chismes, al pasar de boca en boca y al ir recibiendo todas las variaciones que suelen tener lugar en tales casos, con frecuencia llegan a oídos de las personas afectadas, y producen animosidad y diferencias entre gentes cuyas intenciones eran inocentes e inofensivas en extremo.

Curiosear en los secretos ajenos, abrir y hasta leer cartas de otros, hacer el papel de espía indagando en las palabras, miradas y acciones de los demás, ¿no son los hábitos más inconvenientes de la sociedad? ¿Qué otro hábito de importancia podría ser más censurable?

Este principio[1] es también el fundamento de la mayoría de las leyes que regulan los buenos modales: un tipo

1. Es decir, el principio de la utilidad.

de moralidad menor, concebida para facilitar la vida en compañía y la conversación. Demasiada ceremonia, o demasiado poca, son extremos igualmente censurables; y todo lo que es capaz de promover la facilidad en el trato sin llegar a una familiaridad indecente es útil y laudable.

38. La constancia en las amistades, los afectos y las relaciones de familia es digna de alabanza y se necesita para apuntalar la confianza mutua y el buen trato social. Pero en lugares donde hay una grande, si bien casual concurrencia, en los que el deseo de vivir con salud y placenteramente une a las gentes de una manera promiscua, la conveniencia pública ha hecho que se prescinda de esa máxima. Y la costumbre en sitios así es promover un trato abierto durante un cierto tiempo, concediendo luego el privilegio de dejar de lado a aquellos conocidos que resulten indiferentes, sin quebrantar por ello las reglas de la convivencia cívica y de la cortesía.

Incluso en aquellas asociaciones que se fundan en los principios más inmorales y más destructivos para los intereses de la sociedad en general, se requieren ciertas reglas, las cuales, en virtud de una especie de falso honor, así como de un interés privado, llevan a sus miembros a observarlas. Se ha señalado muchas veces que los ladrones y piratas no podrían mantener su perniciosa confederación si no estableciesen entre ellos una nueva justicia distributiva, e invocasen esas mismas reglas de equidad que ellos han violado en su trato con el resto de la humanidad.

Odio al compañero de bebida que no olvida nunca, dice el proverbio griego. Las locuras de la última juerga

deben enterrarse en eterno olvido para así dar amplio lugar a las locuras de la próxima.

39. Entre aquellas naciones en las que una inmoral galantería es, si bien encubierta por un sutil velo de misterio, autorizada hasta cierto punto por las costumbres, surge inmediatamente un conjunto de reglas calculadas para la conveniencia de esa afición. El famoso tribunal o parlamento de amor de Provenza decidía antiguamente todos los casos difíciles en tales cuestiones.

En las asociaciones lúdicas hay leyes que se requieren para regular la conducta en el juego; y estas leyes son diferentes para cada juego. Reconozco que el fundamento de tales asociaciones es frívolo, y que las leyes son en gran medida, aunque no del todo, caprichosas y arbitrarias. Hay en esto una diferencia material entre ellas y las reglas de la justicia, la fidelidad y la lealtad. Las sociedades generales de los hombres son absolutamente necesarias para la subsistencia de la especie; y la conveniencia pública, que es lo que regula la moral, está inviolablemente establecida sobre la naturaleza del hombre y del mundo en el que vive. En estos puntos la comparación[1] es, por tanto, muy imperfecta. Lo único que de ella podríamos aprender es que se necesitan reglas siempre que los hombres tengan algún trato entre sí.

Sin reglas, ni siquiera podrían cruzarse en un camino. Los carreteros, cocheros y postillones tienen principios por los que se guían para ceder el paso; y estos principios se fundan principalmente en la facilidad y conve-

1. Se refiere a la comparación entre las sociedades deportivas y las sociedades generales.

niencia mutuas. Algunas veces, dichos principios son arbitrarios o, cuando menos, se derivan de alguna analogía caprichosa, igual que ocurre con muchos razonamientos de los abogados*.

Para llevar la cosa más lejos, permítaseme observar que hasta sería imposible que los hombres se asesinaran entre sí, si no hubiera estatutos y máximas, y una idea de la justicia y del honor. La guerra tiene sus leyes, lo mismo que la paz; e incluso esa guerra deportiva que tiene lugar entre luchadores, boxeadores, esgrimidores de estacas[1] y gladiadores está regulada por principios fijos. El interés común y la utilidad dan origen, infaliblemente, a un criterio de lo justo y de lo injusto entre las partes interesadas.

* Que la máquina más ligera ceda el paso a la más pesada; y que, en máquinas del mismo tipo, la vacía ceda el paso a la más cargada: esta regla se basa en la conveniencia. Que los que van a la ciudad tengan preferencia sobre los que vienen de ella: ésta parece estar basada en una idea de la dignidad de la gran ciudad, y de la preferencia del futuro sobre el pasado. Por razones parecidas, entre los peatones, el andar por la derecha le permite a un hombre ir por el lado de la pared y le protege de esos empujones que la gente pacífica encuentra tan desagradables e inconvenientes.

1. Traduzco así la expresión *cudgel-players* que aparece en el original.

Sección 5
Por qué agrada la utilidad

Parte I

40. Parece un pensamiento tan natural el adscribir a su utilidad la alabanza que prestamos a las virtudes sociales, que uno esperaría, leyendo a los escritores morales, encontrarse por todas partes con que este principio es el fundamento más importante de su razonamiento e investigación. Podemos observar que en la vida común siempre se apela a la circunstancia de la utilidad; y se supone que no hay mayor elogio que pueda hacerse de un hombre que el mostrar su utilidad para el público y enumerar los servicios que ha prestado a la humanidad y a la sociedad. ¿Qué mayor alabanza podría hacerse, incluso de una forma inanimada, que decir que la regularidad y elegancia de sus partes no destruyen su capacidad para servir a algún propósito útil? ¿Y qué excusa más satisfactoria podría darse para alguna desproporción o deformidad

aparente que poder mostrar la necesidad de esa construcción particular para el uso al que estaba destinada? Un barco en el que la proa es más ancha y abultada que la popa se le presentará a un artista o a alguien que tenga un conocimiento siquiera mediano en materia de navegación como más bello que si hubiera sido construido con una precisa regularidad geométrica en contradicción con todas las leyes de la mecánica. Un edificio cuyas puertas y ventanas fuesen cuadrados exactos dañaría a la vista por culpa de esa misma proporción, ya que ésta se adaptaría mal a la figura humana, para cuyo servicio la construcción estaba destinada. ¿Cómo extrañarnos, pues, de que un hombre cuyos hábitos y cuya conducta son dañinos para la sociedad y perniciosos para todo aquel que tenga trato con él sea por ello objeto de desaprobación y comunique a quienes lo conocen los más fuertes sentimientos de disgusto y de odio?*.

* No deberíamos imaginar que porque un objeto inanimado pueda ser útil lo mismo que un hombre, debería por ello merecer, según este sistema, el apelativo de *virtuoso*. Los sentimientos suscitados por la utilidad son muy diferentes en uno y otro caso. Pues uno está mezclado con afecto, estima y aprobación, y el otro no. De igual manera, un objeto inanimado puede tener, como una figura humana, color y proporciones. Pero ¿podríamos jamás enamorarnos de él? Hay un nutrido conjunto de pasiones y sentimientos, de los cuales los seres racionales pensantes son, por la original constitución de la naturaleza, los únicos objetos apropiados; y aunque las mismas cualidades fuesen transferidas a un ser insensible e inanimado, no suscitarían los mismos sentimientos. Las beneficiosas cualidades de hierbas y minerales son, ciertamente, llamadas algunas veces virtudes suyas; pero eso es un efecto de los caprichos del lenguaje, que no deberíamos tener en cuenta en el razonamiento. Pues aunque haya una especie de aprobación hasta para los seres inanimados cuando éstos son beneficiosos, este sentimiento es tan débil y tan diferente del que va dirigido a ma-

Pero quizá es la dificultad de dar cuenta de estos efectos de la utilidad, o de su contrario, lo que ha impedido que los filósofos los admitan en sus sistemas; y esto los ha llevado a recurrir a otro principio cualquiera para explicar el origen del bien y del mal morales. Sin embargo, no es una razón justa para rechazar principio alguno, una vez confirmado por la experiencia, el que no podamos dar una explicación satisfactoria de su origen, o el que no seamos capaces de resolverlo en otros principios más generales. Y si pensamos con un poco de detenimiento en el presente asunto, no tendremos que padecer confusión alguna al dar cuenta de la influencia de la utilidad y al deducirla de los más conocidos y aceptados principios de la naturaleza humana.

41. Partiendo de la obvia utilidad de las virtudes sociales, los escépticos, tanto antiguos como los modernos, han inferido inmediatamente que todas las distinciones morales provienen de la educación y fueron en un principio inventadas, y después fomentadas por el arte de los políticos, para hacer que los hombres fuesen más tratables y para someter aquella ferocidad y aquel egoísmo suyos que los incapacitaba para vivir en sociedad. Ciertamente, debe admitirse que este principio de la exhortación y la educación ha tenido hasta ahora una podero-

gistrados u hombres de Estado benéficos, que no deberían ser clasificados bajo el mismo rango, ni recibir la misma apelación.

Una pequeñísima variación del objeto, incluso allí donde las mismas cualidades son preservadas, destruirá un sentimiento. Así, una misma belleza transferida a un sexo diferente, a menos que la naturaleza esté pervertida en extremo, no suscita pasión amorosa.

sa influencia, y frecuentemente ha podido aumentar o disminuir, rebasando su alcance natural, los sentimientos de aprobación o de disgusto. En casos particulares, puede, incluso, crear, sin ningún principio natural, un nuevo sentimiento de esa clase, como es evidente en todas las prácticas y observancias supersticiosas. Pero que *todo* afecto o desafecto moral provenga de este origen es cosa que nunca será admitida por un investigador juicioso. Si la naturaleza no hubiera hecho tales distinciones basándose en la constitución original de la mente, las palabras *honorable* y *vergonzoso, amable* y *odioso, noble* y *despreciable* no habrían tenido jamás lugar en ningún idioma; y los políticos, aun en el caso de haber inventado esos términos, no hubieran sido capaces de hacerlos inteligibles, o de hacer que fuesen portadores de una idea para quien los oyera. De modo que nada hay más superficial que esta paradoja de los escépticos; y no fuera malo que pudiésemos poner de manifiesto las falsedades de esa secta en los siempre más abstrusos estudios de lógica y metafísica, con la misma facilidad con que podemos hacerlo en las ciencias políticas y morales, que son más prácticas e inteligibles.

Debe, pues, admitirse que las virtudes sociales tienen una belleza y un atractivo naturales que desde un principio, con anterioridad a toda exhortación o instrucción, las hace recomendables en la estimación de la humanidad –aunque ésta no haya sido aún educada– y se apodera de sus afectos. Y como la utilidad pública de estas virtudes es la circunstancia principal de la que derivan su mérito, de esto se sigue que el fin al que ellas tienden tiene que sernos agradable de algún modo, y capaz de apo-

derarse en cierta medida de nuestro afecto natural. Debe agradarnos, ya sea por consideraciones de interés egoísta o por otros motivos más generosos.

42. Se ha afirmado muchas veces que, como todo hombre tiene una fuerte conexión con la sociedad y se da cuenta de la imposibilidad de subsistir en solitario, muestra por eso una favorable inclinación hacia todos esos hábitos o principios que promueven el orden social y que le garantizan la tranquila posesión de una bendición de valor tan incalculable. En la misma medida en que estimamos nuestra felicidad y bienestar, aplaudimos la práctica de la justicia y del humanitarismo, que son las dos únicas cosas capaces de hacer que la organización social se mantenga, y que cada hombre reciba el fruto de la protección y de la asistencia mutuas.

Este deducir la moral partiendo del amor a uno mismo o de consideraciones de interés privado es un pensamiento que resulta obvio y no ha surgido totalmente de las disparatadas ocurrencias y juguetones ataques de los escépticos. Por no mencionar a otros, Polibio, uno de los más graves y juiciosos, así como más morales escritores de la antigüedad, ha asignado este origen egoísta a todos nuestros sentimientos de virtud*. Pero aunque el

* La falta de respeto a los padres es desaprobada por el género humano, προορωμένους τὸ μέλλον, καὶ συλλογιζομένους ὅτι τὸ παραπλήσιον ἑκάστοις αὐτῶν συγκυρήσει. [«Pues prevén el futuro y piensan que puede sucederles algo semejante.»] Por la misma razón (aunque aquí [Polibio] parece estar mezclándola con una consideración más generosa), es desaprobada la ingratitud: συναγαναικτοῦντας μὲν τῷ πέλας, ἀναφέροντας δ' ἐπ' αὐτοὺς τὸ παραπλήσιον, ἐξ ὧν ὑπογίγνεταί τις ἔννοια παρ' ἑκάστῳτῆς τοῦ καθήκοντος δυνάμεως

sólido sentido práctico de este autor y su aversión hacia toda vana sutileza hacen que su autoridad sea muy considerable en el presente asunto, no es ésta, sin embargo, una cuestión que haya de decidirse por autoridad; y tanto la voz de la naturaleza como la de la experiencia parecen oponerse claramente a esta teoría egoísta.

43. Con frecuencia alabamos acciones virtuosas que fueron realizadas en épocas distantes y en países remotos, en las cuales ni la imaginación más extremadamente sutil podría descubrir la menor traza de egoísmo, o encontrar conexión alguna entre nuestra felicidad y seguridad presentes, y acontecimientos tan alejados de nosotros.

Una acción generosa, valiente y noble, realizada por un adversario, suscita nuestra aprobación, aunque reconozcamos que sus consecuencias pueden ser perniciosas para nuestro interés particular.

Allí donde nuestra ventaja privada coincide con el afecto general por la virtud, inmediatamente percibimos y reconocemos la mezcla de estos dos distintos sentimientos que influyen en la mente de modo muy diferente. Quizá alabemos con mayor intensidad en aquellos casos en los que una acción humana generosa favorece nuestro interés particular; pero los objetos de alabanza

καὶ θεωρίας. Lib. vi, cap. 4 (ed. Gronovius). [«Ofendidos por tal conducta, compartiendo el resentimiento de su injuriado vecino, e imaginándose a sí mismos en la misma situación. De todo esto nace en cada uno una noción del significado y teoría del deber.»] Tal vez el historiador sólo quería decir que nuestra simpatía y sentido humanitario se enardecen al considerar la semejanza de nuestro caso con el de la persona que sufre, lo cual es un sentimiento justo.

sobre los que insistimos están muy alejados de esta circunstancia. Y es posible que intentemos llevar a otros nuestros sentimientos, sin tratar con ello de convencerlos de que sacarán ventaja alguna de las acciones que recomendamos a su aprobación y aplauso.

Formad el modelo de un carácter digno de alabanza, en el que se den cita todas las virtudes morales más amables; dad ejemplos en los que estas virtudes se manifiesten de un modo eminente y extraordinario: inmediatamente conseguiréis atraer la estima y aprobación de todos los que os escuchen sin que éstos os pregunten en qué época y país vivió la persona poseedora de tan nobles cualidades, a pesar de ser estas circunstancias, de entre todas las otras, las que importarían más para quienes son egoístas o se preocupan de su propia felicidad individual.

En cierta ocasión, un hombre de Estado, en el confrontamiento y lucha política entre partidos, triunfó de tal modo gracias a su elocuencia, que logró que un capaz adversario suyo fuese desterrado; al cual siguió en secreto, ofreciéndole dinero para que pudiera mantenerse en el exilio, y tratando de mitigar su dolor con palabras de consuelo. *¡Vaya!,* exclamó el político desterrado; *¡con cuánta pena voy a dejar a mis amigos de esta ciudad, en la que hasta los enemigos son tan generosos!* Aquí, la virtud, aunque de un enemigo, le resultó grata; y nosotros también le concedemos el justo atributo de alabanza y aprobación; y no quedan estos sentimientos disminuidos cuando oímos que la anécdota sucedió en Atenas hace unos dos mil años y que los nombres de estas personas fueron Esquines y Demóstenes.

¿Cómo me afecta eso a mí? Pocas son las ocasiones en que tal pregunta no es pertinente. Mas si tuviera esa universal e inefable influencia que se le supone, convertiría en ridícula toda pieza escrita y casi toda conversación que contuviese alguna alabanza o alguna censura de los hombres y de su comportamiento[1].

44. Cuando nos vemos presionados por estos hechos y estos argumentos, sería un subterfugio muy débil[2] decir que lo que ocurre es que nos vemos transportados por la fuerza de la imaginación a épocas y países remotos, y consideramos entonces el beneficio que habríamos recibido si hubiésemos sido contemporáneos de esos caracteres y hubiésemos tenido algún trato con tales personas. Es inconcebible el que un sentimiento o pasión *real* pueda surgir nunca de un interés que se sabe que es *imaginario,* especialmente cuando nuestro interés *real* sigue presentándose y es reconocido como algo enteramente distinto del imaginario y, en ciertos casos, opuesto a él.

Un hombre que es llevado al borde de un precipicio no podrá mirar hacia abajo sin temblar; y el sentimiento de peligro *imaginario* operará sobre él como algo opuesto a la opinión y a la creencia de una seguridad *real.* Pero lo que sucede aquí es que la imaginación se ve asistida por la pre-

1. El punto en el que insiste aquí Hume es éste: si sólo alabásemos como virtuoso lo que *nos* favorece, y sólo censurásemos lo que *nos* daña, la mayor parte de las alabanzas y censuras que se contienen en los libros y en la conversación nos parecerían algo ridículo, extraño a nosotros e indigno de comentario. De ahí la insuficiencia de un criterio exclusivamente *egoísta* para valorar la utilidad de la virtud.
2. Esto es: sería un subterfugio muy débil si quisiéramos utilizarlo para seguir defendiendo el principio del interés propio.

sencia de un objeto terrorífico; y con todo y con eso, la imaginación no se alza con el triunfo, excepto cuando viene en su ayuda la novedad y la aparición inusitada del objeto: la costumbre pronto hace que nos familiaricemos con alturas y precipicios, y elimina estos falsos y engañosos terrores. Lo inverso puede observarse en los juicios estimativos que nos formamos acerca de los caracteres y de las costumbres; y cuanto más nos habituamos a realizar un escrutinio preciso de la moral, más delicado sentimiento adquirimos para apreciar las más sutiles distinciones entre el vicio y la virtud. En la vida ordinaria tenemos tan frecuentes ocasiones de pronunciar todo tipo de determinaciones morales que ningún objeto de este género nos podrá parecer nuevo o insólito; tampoco una *falsa* visión o prejuicio podría mantenerse en pie frente a una experiencia que es tan común y que nos resulta tan familiar. Al ser la experiencia lo que principalmente forma las asociaciones de ideas, es imposible que una asociación pueda establecerse y sostenerse en directa oposición a ese principio.

45. La utilidad agrada y reclama nuestra aprobación. Es éste un asunto de hecho, confirmado por la observación diaria. Pero *útil,* ¿para qué? Sin duda, para el interés de alguien. Para el interés ¿de quién? No sólo para el nuestro, pues con frecuencia nuestra aprobación va más allá. Tiene que ser, por tanto, el interés de quienes son servidos por el carácter o la acción que aprobamos. Y podemos concluir que esas personas que son servidas no nos resultan totalmente indiferentes, aunque estén muy alejadas de nosotros. Desarrollando este principio descubrimos una gran fuente de distinciones morales.

Parte II

46. El amor a uno mismo es un principio de la naturaleza humana de repercusiones tan grandes, y el interés de cada individuo está, en general, tan estrechamente conectado con el de la comunidad, que puede excusarse a aquellos filósofos que imaginaron que toda preocupación nuestra por la gente podía de hecho resolverse en una preocupación por nuestra propia felicidad y conservación. A cada momento vieron ejemplos de aprobación o censura, de satisfacción o de disgusto hacia caracteres y acciones; dieron a los objetos de estos sentimientos el nombre de *virtudes* o de *vicios;* observaron que las primeras tenían una tendencia a aumentar la felicidad del género humano, y que los segundos aumentaban su sufrimiento; se preguntaron si sería posible que pudiésemos tener una preocupación general por la sociedad, o algún desinteresado sentimiento por el bienestar o daño experimentados por otros: se dieron cuenta de que lo más simple era considerar todos estos sentimientos como si fueran modificaciones del amor a uno mismo; y descubrieron que había, por lo menos, una razón plausible para esta unidad de principio, al ser tan estrecha la unión de intereses que puede observarse entre el público general y cada individuo particular.

Mas, a pesar de esta frecuente confusión de intereses, es fácil alcanzar lo que los filósofos de la naturaleza posteriores a Lord Bacon han dado en llamar el *experimentum crucis* [experimento crucial], es decir, ese experimento que nos indica por dónde encontrar el buen camino cuando nos hallamos en alguna duda o ambigüe-

dad. Hemos encontrado ejemplos en los que el interés privado estaba separado del interés público, y ejemplos en los que, incluso, le era contrario. Y sin embargo, hemos hallado que continuaba habiendo un sentimiento moral, a pesar de esta escisión de intereses. Y allí donde estos dos intereses distintos concurrían de un modo notable siempre pudimos notar un aumento considerable del sentimiento, y un más cálido afecto hacia la virtud y un rechazo del vicio; o lo que, hablando con propiedad, llamaríamos *gratitud* y *venganza*. Forzados por estos ejemplos hemos de renunciar a la teoría que quiere explicar todo sentimiento moral por el principio del amor a uno mismo. Hemos de aceptar que hay un afecto más abierto hacia los demás, y hemos de reconocer que los intereses de la sociedad no nos son, ni siquiera en sí mismos, totalmente indiferentes. La utilidad es sólo una tendencia hacia un cierto fin; y es una contradicción en los términos decir que algo agrada como medio hacia un fin, en casos en los que el fin no nos afecta de ningún modo. Por lo tanto, si la utilidad es una fuente de sentimiento moral, y si esta utilidad no es siempre considerada en referencia al yo, de ello se sigue que todo lo que contribuye a la felicidad de la sociedad se recomienda por sí mismo a nuestra aprobación y buena voluntad. He aquí un principio que explica en gran parte el origen de la moralidad. ¿Y qué necesidad tenemos de recurrir a sistemas abstrusos y remotos cuando nos hallamos ante uno tan obvio y natural?*.

* No es necesario que prosigamos nuestras investigaciones hasta el punto de preguntarnos por qué tenemos un sentido humanitario o de

47. ¿Tenemos alguna dificultad en comprender la fuerza del sentimiento humanitario y de la benevolencia? ¿O en concebir que la mera aparición de la felicidad, de la alegría y de la prosperidad da placer, y que la del dolor, la del sufrimiento y la de la tristeza nos produce desasosiego? El rostro humano, dice Horacio*, toma prestadas sonrisas o lágrimas del rostro humano. Reducid a una persona a un estado de soledad, y perderá todo disfrute, excepto el de tipo sensual o el especulativo; y ello es así porque los movimientos de su corazón no están dirigidos por los movimientos de otras criaturas. Los signos de tristeza y de duelo, aunque son arbitrarios, hacen que nos veamos afectados de melancolía; pero los síntomas naturales –lágrimas, llantos y gemidos– jamás dejan de

camaradería para con los otros. Es suficiente que lo experimentemos como un principio inherente a la naturaleza humana. Debemos detenernos en algún lugar en nuestro examen de las causas. En toda ciencia hay unos principios generales más allá de los cuales no podemos esperar encontrar otro principio aún más general. Ningún hombre es absolutamente indiferente a la felicidad o a la desgracia de otros. La primera tiene una tendencia natural a producir agrado; la segunda, dolor. Esto que digo lo encontrará cada hombre dentro de sí mismo. No es probable que estos principios puedan resolverse en principios más simples y universales, por muchos intentos que hayan podido hacerse con tal propósito. Mas aunque fuera posible, no es ello algo que pertenezca al presente asunto. Sin riesgo podemos considerar aquí estos principios como originales. ¡Satisfechos nos quedaremos si logramos revelar todas sus consecuencias con suficiente claridad y perspicacia!

* «Uti ridentibus arrident, ita flentibus adflent Humani vultus.» Hor.

[«Así como los rostros humanos ríen con los que ríen, así también lloran con los que lloran.» Me indica el profesor D. R. Cunningham que el manuscrito horaciano dice *adsunt,* y no *adflent.* Según esto, el significado sería «están presentes con los que lloran». La alteración se debe a Bentley, y a ella, sin duda, se atuvo Hume en la cita.]

producirnos compasión y desasosiego. Y si los efectos de la desgracia nos afectan de una manera tan intensa, ¿podría suponérsenos totalmente insensibles o indiferentes hacia sus causas, cuando un carácter y una conducta maliciosos se presentan ante nosotros?

Vamos a suponer que entramos en una vivienda cómoda, cálida y bien diseñada. Sólo con mirar en derredor recibimos necesariamente un placer, porque lo que vemos nos comunica ideas de paz, satisfacción y alegría. Aparece entonces el señor de la casa, hombre hospitalario, servicial y bondadoso. Sin duda, esta circunstancia embellecerá el conjunto; y no podemos dejar de pensar con agrado en la satisfacción que todos recibirán del trato con este hombre, y de sus buenos oficios.

Toda su familia, a juzgar por el desembarazo, el sosiego, la confianza y la tranquila alegría que se aprecia en la expresión de sus rostros, da prueba sobrada de su felicidad. Yo experimento un sentimiento de agradable simpatía al ver tanto gozo, y no puedo pensar en la fuente de éste sin sentir las más gratas emociones.

El hombre me cuenta que un opresivo y poderoso vecino suyo había intentado despojarle de su herencia, y que durante mucho tiempo había perturbado todos sus inocentes, sociables placeres. Inmediatamente siento brotar dentro de mí una indignación contra tanta violencia y tanto daño.

Pero no es extraño –añade– que una mala acción provenga de un hombre que ha despoblado ciudades y ha hecho correr ríos de sangre humana sobre el campo y el cadalso. Me quedo anonadado de horror ante tanto sufrimiento, y experimento una fortísima antipatía hacia su autor.

48. En general, es cierto que dondequiera que vayamos y cualesquiera que sean los objetos de nuestra reflexión o de nuestra conversación, todas las cosas nos ofrecen un panorama de felicidad o de miseria humanas, y suscitan en nuestro corazón un movimiento simpático[1] de placer o de disgusto. En nuestras ocupaciones serias, en nuestros despreocupados momentos de asueto, este principio continúa ejerciendo su energía activa.

Un hombre que entra en el teatro queda inmediatamente impresionado por la visión de una multitud tan grande participando de un entretenimiento común. Y esa misma visión hace que experimente una mayor sensibilidad o disposición a ser afectado por cada sentimiento que comparte con sus vecinos.

Observa que los actores se animan al ver ante sí un lleno completo, y que alcanzan un grado de entusiasmo que no podrían tener en un momento de soledad o de calma.

Dentro de la pieza teatral, cada emoción provocada por un poeta hábil se comunica a los espectadores como por arte de magia; y éstos lloran, tiemblan, se resienten, se alegran y se enardecen con todas las pasiones que afectan a los varios personajes del drama.

Siempre que algún episodio de la obra trunca lo que deseábamos e interrumpe la felicidad de nuestros personajes favoritos, sentimos una notable ansiedad y preo-

1. *Sympathetic movement* en el original. Recuérdese el sentido literal de «padecer con» que puede darse al término «simpatizar», del que el adjetivo *simpático* se deriva. El sustantivo «simpatía» aparecerá también en el texto, también con el significado general de «compadecimiento».

cupación. Y cuando sus sufrimientos proceden de la traición, crueldad o tiranía de un enemigo, nuestros corazones son afectados por el más vivo resentimiento contra el autor de esas calamidades.

Se estima contrario a las reglas del arte representar algo que sea frío e indiferente. Un amigo lejano, o un confidente que no tiene un interés inmediato en la catástrofe, debería, si ello es posible, ser evitado por el poeta; de lo contrario, comunicaría al auditorio una indiferencia semejante, e impediría el progreso de las pasiones.

Pocos tipos de poesía son más entretenidos que la poesía *pastoril;* y todo el mundo se da cuenta de que la fuente principal del placer que nos procura surge de esas imágenes de suave y tierna tranquilidad que representa en sus personajes y que produce en el lector un sentimiento parecido. Sannazzaro, que trasladó la escena a la orilla del mar, aunque presentó el objeto más magnífico que puede darse en la naturaleza, reconoció que se había equivocado en su elección. Pues la idea del esfuerzo, del trabajo y del peligro que tienen que sufrir los pescadores es dolorosa en virtud de esa inevitable simpatía que acompaña a toda concepción de la felicidad o del sufrimiento humanos.

Cuando yo tenía veinte años –dice un poeta francés– Ovidio era mi favorito. Ahora que tengo cuarenta, me declaro por Horacio. Sin duda, nos identificamos más prontamente con sentimientos que experimentamos cada día; pero no hay pasión, si está bien representada, que nos resulte enteramente indiferente. Y esto es así porque no hay ninguna de la que cada hombre no tenga dentro de sí, por lo menos, las semillas y los primeros ini-

cios. Es la misión de la poesía traernos todas las afecciones acercándolas a nosotros mediante una vivaz imaginería y representación, y hacer que parezca que son verdad y realidad; prueba cierta de que allí donde se encuentre esa realidad, nuestras mentes estarán dispuestas a ser afectadas por ella.

49. Un suceso reciente o una noticia por los que se ve afectado el destino de Estados, de provincias, o de un alto número de individuos, resulta sobremanera interesante, incluso para aquellos cuyo bienestar no está comprometido [por tal suceso o noticia]. Esta información se propaga con rapidez, se escucha ávidamente y se investiga con atención y preocupación. Parece que, en esta ocasión, el interés de la sociedad coincide en cierto grado con el interés de cada individuo. Es seguro que la imaginación resulta afectada, aunque las pasiones estimuladas no sean siempre lo suficientemente fuertes y constantes como para tener una gran influencia en la conducta y el comportamiento.

Leer un libro de historia parece que es sosegado entretenimiento; pero no sería entretenimiento en absoluto si nuestros corazones no palpitasen con emociones correspondientes a las que son descritas por el historiador.

Tucídides y Guicciardini a duras penas mantienen nuestra atención cuando el primero describe las triviales escaramuzas entre las pequeñas ciudades de Grecia, y el segundo las inofensivas guerras de Pisa. Como las personas afectadas son pocas y el interés es escaso, no llenan nuestra imaginación y no comprometen nuestros afectos. La honda angustia del numeroso ejército ateniense

ante Siracusa; la amenaza que tan inminentemente se cierne sobre Venecia: éstos son los episodios que suscitan nuestra compasión y nos producen terror y ansiedad.

Tanto el indiferente, aburrido estilo de Suetonio, como la pluma maestra de Tácito, podrán convencernos de la cruel depravación de Nerón o de Tiberio. Pero ¡qué diferencia de sentimiento! Pues el primero relata fríamente los hechos, y el segundo pone ante nuestros ojos las venerables figuras de un Sorano o un Traseas, intrépidos en su destino y sólo conmovidos por los devastadores sufrimientos de sus amigos y parientes. ¡Qué compasión invade entonces nuestros corazones! ¡Qué indignación contra el tirano cuyo miedo injustificado o cuya malicia no provocada dio lugar a tan detestable barbarie!

50. Si traemos estos temas más cerca y eliminamos toda traza de ficción y engaño, ¡qué poderoso interés se produce, y cuán superior es, en muchos casos, a los mezquinos apegos ocasionados por el amor a uno mismo y por la conveniencia privada! La sedición popular, el celo de partido, la incondicional obediencia a líderes facciosos: éstos son algunos de los efectos más visibles, si bien menos laudables, de esta simpatía social que tiene lugar en la naturaleza humana.

Podemos también observar que ni siquiera los aspectos triviales del asunto logran separarnos por completo de lo que trae consigo una imagen de sentimiento y afecto humanos.

Así, cuando una persona tartamudea y pronuncia con dificultad, también nos compadecemos de ese trivial defecto suyo y sufrimos por ella. Y es una regla, en la críti-

ca, que toda combinación de sílabas o letras que daña los órganos del habla en la recitación también por simpatía resulta dura y desagradable al oído. Y es más: sólo echando una ojeada al libro, nos damos cuenta de si una composición padece tal falta de armonía; pues podemos imaginar a una persona recitándonos esos versos y sufriendo al pronunciar sonidos tan discordantes. ¡Así de delicada es nuestra simpatía!

Las posturas y movimientos ágiles y desenvueltos siempre son hermosos: un aire de buena salud y de vigor resulta agradable; la ropa que calienta el cuerpo sin sobrecargarlo de peso, y cubre los miembros sin aprisionarlos, es elegante. En todo juicio acerca de la belleza, los sentimientos de la persona afectada son tomados en cuenta y comunican al espectador toques semejantes de dolor o placer*. ¿Qué hay de extraño, por tanto, en que no podamos pronunciar ningún juicio sobre el carácter y conducta de los hombres, sin considerar las tendencias de sus acciones, y la felicidad o miseria que éstas producen en la sociedad? ¿Qué asociación de ideas podría operar jamás, si este principio fuese aquí inactivo?**.

* «Decentior equus cujus astricta sunt ilia; sed idem velocior. Pulcher aspectu sit athleta, cujus lacertos excercitatio expressit; idem certamini paratior. Nunquam enim *species* ab *utilitate* dividitur. Sed hoc quidem discernere modici judicii est.» Quintiliano, *Inst.*, lib. viii, cap. 3. [«Un caballo cuyos costados son magros no sólo tiene mejor aspecto, sino que también es más veloz. El atleta cuyos músculos han sido formados por el ejercicio es un gozo para la vista y está, además, mejor preparado para las competiciones. Nunca está la verdadera belleza separada de la utilidad.»]

** Siempre esperamos de un hombre un grado mayor o menor de bien, en proporción a su situación social y según las relaciones que posee; y cuando quedamos decepcionados, lo achacamos a su inutili-

51. Si algún hombre, debido a una fría insensibilidad o a un mezquino egoísmo de carácter, no es afectado por imágenes de felicidad o de desdicha humanas, ha de ser igualmente indiferente a las imágenes del vicio y de la virtud. Y al contrario: siempre descubrimos que una afectuosa preocupación por los intereses de nuestra especie, va acompañada de una delicada sensibilidad para todas las distinciones morales, de un fuerte resentimiento ante las injurias que se les hacen a los seres humanos, y de una entusiasta aprobación de lo que contribuye a su bienestar. En este particular, aunque puede observarse una gran superioridad de un individuo con respecto a otro, no hay hombre alguno que sea tan indiferente a los intereses de sus prójimos como para no distinguir entre el bien y el mal morales de acuerdo con las diferentes tendencias de acciones y principios. Pues, ¿cómo podemos suponer que es posible el que alguien que tenga un corazón humano, si se le pide juzgar un carácter o sistema de conducta que es beneficio-

dad. Y lo censuramos mucho más si algún mal o perjuicio se deriva de su conducta. Cuando los intereses de un país interfieren con los de otro, estimamos los méritos de un hombre de Estado por el bien o el mal que resulta en su propia nación como consecuencia de sus medidas y recomendaciones, sin considerar el perjuicio que haya podido causar a sus enemigos y rivales. Son sus conciudadanos los objetos en los que fijamos nuestra vista cuando queremos determinar su carácter. Y como la naturaleza ha implantado en cada individuo un afecto mayor por su propio país, nunca esperamos que haya consideración alguna hacia otros países distantes cuando hay una competición con ellos. No hace falta decir que cuando cada hombre considera el bien de su comunidad, vemos que así se promueve más eficazmente el interés de la humanidad que con opiniones vagas e imprecisas acerca del bien de la especie, de las cuales jamás podría resultar una acción beneficiosa, por falta de un objeto debidamente limitado al que aquellas nociones pudieran aplicarse.

so, conceda siquiera una fría preferencia al primero, o le adscriba el menor mérito o consideración? Supongamos que hubiera alguna vez una persona así de egoísta; supongamos que sus intereses personales hubiesen absorbido su atención hasta ese punto. Pues bien: aun así, en casos en los que no se viera directamente afectada, tendría forzosamente que sentir *alguna* propensión en favor del bien de la humanidad, y hacer de éste el objeto de su elección, suponiendo igual todo lo demás.

Un hombre que estuviese andando por la calle, ¿pisaría los dedos de otro que padece de gota, y con el que no ha tenido la menor discusión, con la misma determinación con que pisa el duro empedrado y el pavimento? Sin duda que habrá diferencia en un caso así. Ciertamente, tomamos en consideración la felicidad y la desdicha de los otros al sopesar los diversos motivos de una acción, y nos inclinamos por la primera cuando no tenemos intereses particulares que nos llevan a buscar nuestro beneficio o ventaja, a expensas del daño de nuestros prójimos. Y si los principios del humanitarismo son capaces muchas veces de influir en nuestras acciones, ello es porque siempre tienen *alguna* autoridad sobre nuestros sentimientos y nos conceden una aprobación general para aquello que es útil a la sociedad, censurándonos por lo que es peligroso o pernicioso. Los grados de estos sentimientos podrán ser objeto de controversia; pero yo diría que la realidad de su existencia debe admitirse en toda teoría o sistema.

52. Una criatura absolutamente atravesada y maligna –si es que tal cosa pudiera darse en la naturaleza– tendría que ser algo peor que indiferente a las imágenes del vicio

y de la virtud. Todos sus sentimientos tendrían que estar pervertidos y en directa oposición a los que prevalecen en la especie humana. A una criatura así, todo lo que contribuyera al bien de la humanidad, al interferir con la constante inclinación de sus deseos y anhelos, tendría que producirle incomodidad y disgusto; y al contrario: todo lo que fuese origen de desorden y sufrimiento para la sociedad lo miraría esta persona, por la misma razón, con gusto y complacencia. Timón, quien probablemente a causa de su afección melancólica, más que por una inveterada malicia, era llamado «el misántropo», abrazó a Alcibíades entrañablemente, al tiempo que le decía: *¡Ánimo, hijo mío! Hazte con la confianza de las gentes. Preveo que un día serás causa de grandes calamidades para ellas**. Si pudiésemos admitir los dos principios de los maniqueos[1], sería una infalible consecuencia el que sus sentimientos acerca de las acciones humanas y de todo lo demás deberían ser diametralmente opuestos; y que cada ejemplo de justicia y de humanitarismo tendría necesariamente que agradar a una deidad y desagradar a la otra. Todo el género humano se parece tanto al principio bueno [de los maniqueos], que allí donde el interés propio, o la venganza, o la envidia no pervierten nuestra disposición, nos vemos inclinados a dar la preferencia a la felicidad de la sociedad y, consecuentemente, a la virtud

* Plutarco *in vita Alc.*

1. Los dos principios de los maniqueos a los que aquí alude Hume son el *principio del bien*, propio del reino de Dios, y representado por la iluminación espiritual, y el *principio del mal*, propio del reino de Satán, simbolizado por el mundo de las tinieblas y de las cosas materiales.

sobre su opuesto. Una malicia absoluta, arbitraria y desinteresada quizá no haya tenido jamás lugar en ningún corazón humano; y si lo ha tenido, habrá supuesto una perversión de todos los sentimientos morales y de todas las inclinaciones humanitarias. Si la crueldad de Nerón fuese interpretada como enteramente voluntaria y no como efecto de un miedo y un resentimiento constantes, es evidente que Tigelino, y no Séneca, o Burro, habría acaparado su aprobación constante y uniforme.

53. Un hombre de Estado o un patriota que sirve a nuestro país en nuestro propio tiempo disfruta siempre de mayor consideración que aquellos cuya influencia beneficiosa se dejó sentir en épocas lejanas o en naciones remotas; pues el bien que resultó de su generoso humanitarismo, al estar menos conectado con nosotros, parece más borroso y nos afecta con una simpatía menos intensa. Y puede que reconozcamos que el mérito es igual de grande en ambos casos; pero no por ello nuestros sentimientos serán elevados a una altura igual. En esto, el juicio corrige las desigualdades de nuestras emociones y percepciones internas, de igual modo a como nos protege del error ante las diferentes variaciones de las imágenes que se presentan a nuestros sentidos externos. El mismo objeto, a doble distancia, envía al ojo una silueta que es sólo la mitad de su verdadero volumen; sin embargo, imaginamos que parece de la misma medida en ambas situaciones, porque sabemos que, al acercarnos, su imagen se agrandará ante nuestra vista, y que la diferencia no está en el objeto mismo, sino en nuestra posición con respecto a él. Y, ciertamente, sin corregir de

este modo lo que se presenta a los sentidos internos y externos, los hombres jamás podrían pensar o hablar con seguridad acerca de ningún asunto; pues las fluctuantes situaciones que los afectan producen una continua variación en los objetos, y los ponen en perspectivas y posiciones muy diferentes y contrarias*.

54. Cuanto más conversamos con los seres humanos, y cuanto más amplias son las relaciones sociales que mantenemos, más nos vamos familiarizando con esas preferencias y distinciones generales sin las cuales nuestra conversación y nuestro discurso apenas podrían resultar inteligibles para los otros. Cada hombre tiene intereses peculiares suyos; y las aversiones y deseos que resultan de esos intereses no puede suponerse que afecten a los demás en un grado parecido. El lenguaje general, por

* Por una razón semejante, las tendencias de acciones y caracteres, no sus reales consecuencias accidentales, es lo único que miramos en nuestras determinaciones morales o juicios generales, si bien en nuestro sentimiento real no podemos evitar conceder mayor respeto a aquel cuya posición social, unida a su virtud, lo hace más útil a la sociedad que otro que ejercita las virtudes sociales limitándose a manifestarlo con buenas intenciones y afectos benevolentes. Separando el carácter de un lado, y la fortuna de otro, logramos, mediante un sencillo y necesario esfuerzo del pensamiento, decir que estas personas son iguales, y les concedemos una igual alabanza. Nuestro juicio corrige o trata de corregir lo que se nos presenta, pero no es capaz de prevalecer sobre nuestro sentimiento.

¿Por qué decimos que este melocotonero es mejor que aquel otro, sino porque produce más o mejores frutos? ¿Y no le concederíamos la misma alabanza aunque los caracoles o los gusanos hubiesen destruido los melocotones antes de que éstos madurasen por completo? Asimismo, en el orden de la moral, *¿no se le conocerá al árbol por sus frutos?* ¿Y no puede distinguirse fácilmente entre naturaleza y accidente, en un caso lo mismo que en el otro?

tanto, al haber sido formado para uso general, debe ser moldeado según criterios más generales, y debe asignar los epítetos de alabanza o de censura en conformidad con los sentimientos que surgen de los intereses generales de la comunidad. Y si en la mayoría de los hombres estos sentimientos no llegan a tener tanta fuerza como aquellos otros que se refieren a su bien particular, deben, sin embargo, ejercer alguna influencia, incluso en personas extremadamente depravadas y egoístas, y vincular la noción de bueno a una conducta benefactora, y la de malo a su contraria. Debe, sí, reconocerse que la simpatía por los demás es mucho más difícil que la preocupación por nosotros mismos, y que la simpatía hacia personas que están lejos de nosotros es mucho más débil que la que tenemos por personas que están cerca y a nuestro lado. Pero por esta misma razón, es necesario que en nuestros juicios y razonamientos reposados acerca de los caracteres de los hombres eliminemos esas diferencias y hagamos que nuestros sentimientos sean más abiertos y sociales. Además, ya nosotros mismos cambiamos a menudo nuestra situación en este particular: a diario coincidimos con personas que se hallan en situación diferente de la nuestra y que jamás conversarían con nosotros si nos empeñásemos en permanecer constantemente en esa posición y punto de vista que nos son peculiares. El intercambio de sentimientos en la vida de sociedad y en la conversación nos obliga, pues, a formar una suerte de norma general inalterable, guiándonos por la cual podemos aprobar o rechazar caracteres y modos de conducta. Y aunque el corazón no participe enteramente de esas nociones generales, ni regule todo su amor y su odio se-

gún diferencias universales y abstractas entre el vicio y la virtud sin tener en cuenta el propio yo o las personas con las que estamos más íntimamente relacionados, estas diferencias morales tienen, sin embargo, una influencia considerable; y al ser, por lo menos, suficientes para el discurso, sirven para todos nuestros propósitos en la vida colectiva, en el púlpito, en el teatro y en las escuelas*.

55. Así, comoquiera que enfoquemos este asunto, el mérito adscrito a las virtudes sociales seguirá presentándosenos como algo uniforme y surgirá principalmente de esa consideración que el natural sentimiento de benevolencia nos obliga a prestar a los intereses de la humanidad y de la sociedad. Si consideramos los principios de la condición humana tal y como éstos se presentan en la experiencia y observación diarias, tenemos que concluir *a priori* que es imposible que a una criatura como el hombre le sea totalmente indiferente el bienestar o el malestar de sus prójimos; y que allí donde nada le predisponga de una manera particular, estará naturalmente dispuesto –sin más reflexiones ni consideraciones– a afirmar que aquello que

* Es sabiamente ordenado por la naturaleza que las relaciones privadas deban comúnmente prevalecer sobre opiniones y consideraciones universales; de otro modo, nuestros afectos y acciones se disiparían y se perderían, por falta de un objeto propio limitado. Así, un pequeño beneficio hecho a nosotros o a nuestros amigos íntimos estimula más intensamente sentimientos de amor y de aprobación que un gran beneficio hecho a una comunidad distante de nosotros. Aun así, sabemos en esto, como en todos los demás sentidos, corregir estas desigualdades haciendo uso de la reflexión, y retener una norma general del vicio y de la virtud fundamentándola principalmente en la utilidad general.

promueve la felicidad de los demás es bueno, y que lo que tiende a producirles sufrimiento es malo. Aquí radican los primeros rudimentos o, por lo menos, el esquema de una distinción *general* entre nuestras acciones; y en proporción a cómo se suponga que el sentimiento humanitario de la persona acerca a ésta a los que han sido dañados o beneficiados, e intensifica la vívida concepción de su desdicha o de su felicidad, su subsiguiente censura o aprobación adquirirán también un vigor proporcionado. No hay necesidad de que una acción general, apenas mencionada en un viejo libro de historia o en una gaceta de tiempos remotos, comunique fuertes sentimientos de aplauso y de admiración. La virtud, cuando se sitúa a tan gran distancia, es como una estrella fija que aunque para el ojo de la razón puede parecer tan luminosa como el sol en su cenit, está tan infinitamente apartada de nosotros que no puede afectar los sentidos ni con luz ni con calor. Traigamos esa virtud más cerca mediante un conocimiento o una asociación más próxima con las personas, o incluso escuchando a alguien hablando elocuentemente de ella, y entonces nuestros corazones serán inmediatamente cautivados por dicha virtud, nuestra simpatía cobrará más vigor, y nuestra fría aprobación se tornará en los más calurosos sentimientos de amistad y de consideración. Éstas parecen ser las necesarias e infalibles consecuencias de los principios generales de la naturaleza humana, según se descubren en la vida ordinaria.

56. Pero demos la vuelta a estos puntos de vista y a estos razonamientos. Consideremos el asunto *a posteriori*. Y sopesando las consecuencias, tratemos de averiguar si el mé-

rito de la virtud social no será en gran medida algo derivado de los sentimientos humanitarios con que afecta a los espectadores. Parece un hecho que la circunstancia de la *utilidad* es una fuente de alabanza y de aprobación; que es algo a lo que constantemente se apela en todas las decisiones relacionadas con el mérito y el demérito de las acciones, que es la *sola* fuente de ese gran respeto que prestamos a la justicia, a la fidelidad, al honor, a la lealtad y a la castidad; que es inseparable de todas las demás virtudes sociales, tales como el humanitarismo, la generosidad, la caridad, la afabilidad, la indulgencia, la lástima y la moderación; y en una palabra, que es el fundamento principal de la moral que se refiere al género humano y a nuestros prójimos.

57. Parece, asimismo, que en nuestra general aprobación de caracteres y modos de conducta, la tendencia útil que poseen las virtudes sociales no nos mueve por ninguna consideración de interés egoísta, sino que tiene una influencia mucho más universal y amplia. Parece que una tendencia al bien público y a promover la paz, la armonía y el orden en la sociedad siempre nos pone del lado de las virtudes sociales, al afectar a los principios benevolentes de nuestra especie. Y parece que, como confirmación adicional de todo ello, estos principios de humanitarismo y simpatía penetran tan profundamente todos nuestros sentimientos, y tienen una influencia tan poderosa sobre ellos, que pueden capacitarlos para ejecutar la más vehemente censura y el más vehemente aplauso. La presente teoría es el simple resultado de todas estas inferencias, cada una de las cuales parece estar fundada en una experiencia y observación uniformes.

58. Si hubiese alguna duda acerca de si hay en nuestra naturaleza un tal principio de humanitarismo y de preocupación por los demás, deberíamos aprender cuál es la fuerza de ese principio benevolente cuando vemos, en innumerables casos, que todo lo que tiende a promover los intereses de la sociedad recibe tan alta aprobación. Por otra parte, si fuera dudoso que en nuestra naturaleza estuviese implantado un principio general de aprobación y censura morales, deberíamos concluir, al ver en innumerables casos cuál es la fuerza del humanitarismo, que es imposible que aquello que promueve los intereses de la sociedad no nos produzca agrado, y que lo que es pernicioso no nos produzca desasosiego. Ahora bien; cuando estas diferentes observaciones y reflexiones coinciden en establecer una misma conclusión, ¿es que no están dotando a dicha conclusión de una evidencia indiscutible?

Espero, sin embargo, que el desarrollo de este argumento confirmará aún más la presente teoría, mostrando cómo, a partir de idénticos o semejantes principios, surgen otros sentimientos de estima y consideración.

Sección 6
De las cualidades útiles para nosotros mismos

Parte I

59. Parece evidente que cuando sometemos a examen una calidad o hábito, si éste se muestra como algo perjudicial para la persona que lo posee, o la incapacita para el negocio y la acción, instantáneamente lo censuramos y lo clasificamos entre las faltas e imperfecciones de dicha persona. La indolencia, la negligencia, la falta de orden y de método, la obstinación, el capricho, la precipitación, la incredulidad: estas cualidades jamás las ha estimado nadie indiferentes para un carácter, ni, mucho menos, han sido alabadas como logros o virtudes. El daño que resulta de ellas salta a la vista y nos produce un sentimiento de molestia y desaprobación.

Es admitido que ninguna cualidad es totalmente censurable o totalmente laudable. Todo depende de su grado. Un justo medio, dicen los Peripatéticos, es lo carac-

terístico de la virtud. Pero este medio es determinado principalmente por la utilidad. Por ejemplo, una apropiada celeridad y diligencia resulta laudable en los negocios. Cuando falta, no puede progresarse en la ejecución de propósito alguno; cuando es excesiva, nos lleva a tomar medidas y decisiones precipitadas y mal concebidas. Mediante razonamientos así, fijamos el apropiado y laudable término medio en todas nuestras disquisiciones acerca de la moral y de la prudencia; y nunca perdemos de vista las ventajas que pueden resultar de cualquier carácter o hábito.

Ahora bien: como estas ventajas son disfrutadas por la persona que posee tal carácter, no puede ser nunca el *amor a nosotros mismos* lo que hace que dichas ventajas nos resulten gratas a nosotros, los espectadores, y den lugar a nuestra estima y aprobación. No hay esfuerzo de imaginación que pueda llegar a convertirnos en otra persona y que nos haga imaginar que nosotros, al ser esa otra persona, podemos cosechar los beneficios de las valiosas cualidades que le pertenecen. O, si lo hubiera, no existiría una celeridad de imaginación capaz de volvernos a transportar inmediatamente al interior de nosotros mismos y hacernos amar y estimar a dicha persona como a un ser diferente de nosotros. Opiniones y sentimientos tan opuestos a la verdad conocida, y tan opuestos entre sí, jamás podrían tener lugar a la vez en una misma persona. Por tanto, toda sospecha de interés egoísta debe ser excluida en este punto. Es un principio totalmente diferente el que actúa sobre nuestro corazón y hace que nos interesemos en la felicidad de la persona a la que contemplamos. Cuando los talentos naturales de la per-

sona en cuestión y sus cualidades adquiridas nos presentan la visión anticipada de un ascenso, de un progreso, de un papel importante en la vida, de prosperidad y éxito, de un control firme frente a los embates de la fortuna, y de la realización de grandes empresas, experimentamos en nosotros el impacto de estas imágenes tan agradables, y sentimos cómo surgen inmediatamente en nuestro interior una complacencia y una estima hacia esa persona. Las ideas de felicidad, alegría, triunfo y prosperidad están asociadas con cada circunstancia de su carácter y difunden sobre nuestras almas un grato sentimiento de simpatía y confraternidad humana*.

60. Supongamos una persona constituida originalmente de tal manera que no tenga la menor preocupación por sus prójimos, y que mire la felicidad y la desdicha de todos los seres sensibles con mayor indiferencia que si se

* Uno puede aventurarse a afirmar que no hay criatura humana para quien la aparición de la felicidad (allí donde no hay lugar para la envidia o la venganza) no le produzca placer, y la de la desdicha, desasosiego. Esto parece ser inseparable de nuestra manera de ser y constitución. Pero son sólo las almas más generosas las que, a partir de ahí, son llevadas a buscar celosamente el bien de otros y a tener una verdadera pasión por su bienestar. Con hombres de espíritu mezquino y poco generoso, esta simpatía no pasa de ser una ligera sensación imaginativa que sólo sirve para estimular sentimientos de complacencia o de censura, y que les hace aplicar al objeto apelativos honorables o deshonestos. Un miserable avaro, por ejemplo, alaba extraordinariamente el *trabajo* y la *frugalidad*, incluso cuando se dan en otros; y pone estas virtudes, según su estimación, por encima de todas las demás. Conoce el bien que resulta de ellas, y siente esa especie de felicidad con una simpatía más intensa que con cualquier otro bien que pudierais presentarle, aunque quizá no contribuiría ni con un chelín a labrar la fortuna de ese hombre industrioso a quien alaba tanto.

tratara de dos matices contiguos del mismo color. Supongamos que si la prosperidad de las naciones se pusiera en un extremo, y su ruina en el otro, se le pidiese a esta persona que eligiera, y que ella, como el asno de los escolásticos, permaneciese irresoluta e indecisa entre idénticos motivos; o mejor, como ese mismo asno entre dos trozos de madera o de mármol, sin ninguna inclinación o propensión hacia ninguno de los lados. La consecuencia que, según creo, debe deducirse es que tal persona, al estar absolutamente despreocupada tanto del bien público de una comunidad como del bien privado de otros, miraría cada cualidad –por perniciosa o beneficiosa que fuera para la sociedad o para quien la poseyere– con la misma indiferencia con que miraría el objeto más vulgar y más ausente de interés.

Pero si en lugar de este monstruo imaginario suponemos que es un *hombre* el que ha de formular un juicio o determinación acerca del caso, habrá para él un claro fundamento en el que basar su preferencia, permaneciendo igual todo lo demás; y por fría que pueda ser su elección si tiene un corazón egoísta o si las personas afectadas están muy alejadas de él, siempre tendrá que haber una elección o distinción entre lo que es útil y lo que es pernicioso. Ahora bien, esta distinción coincide en cada una de sus partes con la *distinción moral* cuyo fundamento se ha buscado con tanta frecuencia y tan en vano. En toda circunstancia, las mismas dotes resultan gratas al sentimiento moral y al sentimiento humanitario; el mismo temperamento es susceptible de experimentar en alto grado tanto un sentimiento como el otro; y la misma alteración producida en los objetos por un mayor

acercamiento o por conexiones da más vida al uno y al otro. Por lo tanto, y según todas las reglas de filosofía, debemos concluir que estos sentimientos son originalmente idénticos; pues hasta en el más minúsculo detalle son gobernados por las mismas leyes y por los mismos objetos.

¿Por qué infieren los filósofos, con la mayor certidumbre, que la luna es mantenida en su órbita por la misma fuerza de gravedad que hace que los cuerpos caigan hacia la superficie de la tierra, sino porque, tras comprobaciones, se descubre que estos efectos son semejantes e iguales? ¿Y no habrá de procurarnos este argumento en las disquisiciones morales una convicción igual de fuerte que en las naturales?

61. Resultaría innecesario probar detalladamente que todas las cualidades útiles a quien las posee son susceptibles de aprobación, y que las contrarias son censuradas. La menor reflexión acerca de lo que es la experiencia diaria de la vida será suficiente. Sólo mencionaremos unos pocos ejemplos, a fin de eliminar, en lo posible, toda duda e indecisión.

La cualidad más necesaria para la ejecución de cualquier empresa útil es la discreción. Gracias a ella establecemos una relación segura con los otros, prestamos la debida atención a nuestro carácter y al suyo, sopesamos toda circunstancia de la tarea que nos proponemos realizar, y empleamos los medios más seguros y menos peligrosos para la consecución de cualquier fin o propósito. Quizá a un Cromwell o a un De Retz la discreción pudiera parecerles una virtud de teniente-alcalde, como la lla-

ma el doctor Swift; y siendo incompatible con aquellos vastos designios a los que les llevó su coraje y su ambición, puede que en ellos fuese realmente una falta o una imperfección. Pero en la conducta de la vida ordinaria, no hay virtud que sea más requerida, no sólo para alcanzar el éxito, sino para evitar los más fatales accidentes y desengaños. Sin ella, como ha observado un elegante escritor, las más altas cualidades pueden resultar fatales para quien las posee; es como el caso de Polifemo, el cual, al estar privado de un ojo, era más vulnerable por causa de su enorme fuerza y estatura.

El mejor carácter –si no fuera demasiado perfecto para la naturaleza humana– es, ciertamente, el que no se ve influenciado por ningún tipo de alteración, sino que alternativamente emplea decisión y cautela, según sea la una o la otra *útil* para el propósito particular que se pretenda. Una excelencia así es la que St. Evremond atribuye al mariscal Turenne, el cual, conforme se iba haciendo más viejo, desplegaba en cada campaña mayor temeridad con sus maniobras militares; al estar entonces, tras una larga experiencia, perfectamente familiarizado con todas las incidencias de la guerra, avanzaba con mayor firmeza y seguridad por un camino que le era tan bien conocido. Fabio, dice Maquiavelo, era cauteloso; Escipión, emprendedor. Y ambos triunfaron porque la situación de los asuntos romanos durante el mando de cada uno de ellos se adaptaba a sus genios respectivos. Pero ambos habrían fracasado si estas situaciones se hubieran dado a la inversa. Es afortunado aquel cuyas circunstancias se ajustan a su carácter; pero es más excelente el que puede adaptar su temperamento a las circunstancias.

62. ¿Qué necesidad hay de expresar las alabanzas al trabajo y de ensalzar las ventajas que procura para la adquisición de poder y de riquezas, o para labrarse lo que llamamos una *fortuna* en este mundo? Según la fábula, la tortuga, gracias a su perseverancia, ganó la carrera a la liebre, a pesar de que ésta poseía mucha mayor rapidez. Cuando el tiempo de un hombre es bien empleado, es como un campo cultivado, del cual unos pocos acres producen más frutos útiles para la vida que extensas provincias, incluso de la tierra más fértil, cuando están invadidas de hierbas y zarzas.

Pero todo deseo de triunfar en la vida, o siquiera de alcanzar una subsistencia tolerable, tiene por fuerza que fracasar allí donde falta una frugalidad razonable. El montón, en lugar de crecer, disminuye cada día y deja a su propietario tanto más infeliz cuanto que, no habiendo sido capaz de controlar sus gastos cuando tenía grandes ingresos, será aún menos capaz de vivir satisfecho con ingresos menores. Según Platón*, las almas de los hombres que están inflamadas con apetitos impuros, cuando pierden el cuerpo –que era lo único que les proporcionaba medios de satisfacción–, rondan volando por encima de la tierra y acechan los lugares donde sus cuerpos están depositados, poseídas de un incontenible deseo por recobrar los perdidos órganos de la sensación. Asimismo, podemos ver a pródigos arruinados que, habiendo gastado su fortuna en vanos despilfarros, se acercan a toda mesa bien provista y a todo grupo de gente en fiesta, siendo odiados hasta por los viciosos y despreciados hasta por los necios.

Fedón [81 C-D].

Un extremo de la frugalidad es la *avaricia,* la cual, como priva a un hombre de disfrutar de sus propias riquezas y le prohíbe ejercer la hospitalidad y todo otro entretenimiento social, es justamente censurada por doble motivo. La *prodigalidad,* que es el extremo opuesto, es por lo general más dañina para el individuo mismo. Y cada uno de estos dos extremos es más censurado que su opuesto, según sea el temperamento de la persona que censura, y según su mayor o menor sensibilidad con respecto al placer social o al placer sensual.

63. A menudo, las cualidades derivan su mérito de fuentes complicadas. La *honestidad,* la *fidelidad,* la *verdad* son elogiadas por su inmediata tendencia a promover los intereses de la sociedad; pero una vez que esas virtudes han sido establecidas sobre su fundamento, también se consideran ventajosas para la persona misma, como fuente de esa confianza que podemos depositar en ella y que es lo único que puede dar a un hombre respeto en la vida. Uno se hace despreciable y, aún más, odioso, cuando olvida el deber que en este particular tiene para consigo mismo y para con la sociedad.

Quizá esta consideración es una fuente *principal* de la severa censura que recae en las mujeres cuando éstas cometen alguna falta en materia de *castidad.* El mayor respeto que puede ser adquirido por ese sexo se deriva de su fidelidad; y una mujer que falla en este particular se hace despreciable y vulgar, pierde su distinción y se expone a toda suerte de insultos. En esto, la menor falta es suficiente para arruinar su reputación. Una hembra tiene tantas oportunidades de satisfacer en secreto esos apetitos, que

nada puede darnos aquí seguridad, como no sea una modestia y un recato absolutos por su parte. Pues una vez que la falta ha sido cometida, casi nunca puede ser reparada completamente. Si un hombre se comporta cobardemente en una ocasión, una conducta contraria le hace recuperar su reputación. Pero ¿mediante qué acto puede una mujer cuya conducta fue una vez disoluta ser capaz de asegurarnos que se ha hecho ahora mejores resoluciones y que tiene el autocontrol necesario para ejecutarlas?

64. Es admitido que todos los hombres están igualmente deseosos de alcanzar la felicidad, pero que pocos tienen éxito en el empeño. Una causa considerable de ello es la falta de vigor mental que podría capacitarlos para resistir la tentación de una comodidad o un placer inmediatos, y hacerlos seguir adelante en busca de un beneficio y una satisfacción más distantes. Nuestros afectos, tras una consideración previa y general de sus objetos, forman ciertas reglas de conducta y ciertas medidas de preferencia de un objeto sobre otro; y estas decisiones, aunque realmente son el resultado de nuestras pasiones en un estado de calma (pues, ¿qué otra cosa podría hacer un objeto elegible o rechazable?), se dice, sin embargo –por causa de un abuso natural de los términos–, que provienen de la pura *razón* y de la reflexión. Pero cuando uno de estos objetos se aproxima más a nosotros, o adquiere el beneficio de luces y ángulos que lo favorecen y que hacen que capture nuestro corazón o nuestra imaginación, entonces aquellas primeras resoluciones frecuentemente se hacen confusas; y preferimos un pequeño goce, con lo cual caen sobre nosotros una ignominia

y una tristeza duraderas. Y por mucho que los poetas empleen su ingenio y elocuencia en celebrar el placer del momento y en rechazar toda visión futura de fama, salud o fortuna, es obvio que tal práctica es fuente de disolución y desorden, de arrepentimiento y malestar. Un hombre de temperamento fuerte y decidido se adhiere con tenacidad a sus resoluciones generales, y no es seducido por los señuelos del placer, ni aterrorizado por las amenazas del dolor; sino que permanece firme, con la mirada puesta en esas metas distantes que de una vez por todas podrán asegurarle su felicidad y su honor.

65. El estar, siquiera en cierto grado, satisfecho con uno mismo es ventaja que acompaña igualmente al hombre necio y al sabio. Pero ésta es la única; pues no hay ninguna circunstancia en la conducta de la vida en que ambos estén en condiciones de igualdad. Los negocios, los libros, la conversación: un hombre estúpido está totalmente incapacitado para estas cosas; y excepto cuando por su condición social se ve obligado a realizar los más duros trabajos manuales, es una carga *inútil* sobre la tierra. En consonancia con esto, se ha descubierto que los hombres son extremadamente celosos de su reputación en lo que a este particular se refiere; y se ven muchos casos de depravación y de traición que son abiertamente reconocidos, pero ninguno en el que se admita resignadamente la acusación de ignorancia y de estupidez. Hasta Dicearco, el general macedonio que, según nos cuenta Polibio*, erigió públicamente un altar a la impiedad y

* Lib. xvii, cap. 35.

otro a la injusticia para desafiar a la humanidad, estoy bien seguro de que habría reaccionado si se le hubiera aplicado el epíteto de *estúpido,* y habría maquinado vengarse contra apelativo tan injurioso. Con la excepción del afecto de los padres, que es el lazo más fuerte e indisoluble que se da en la naturaleza, no hay vínculo que tenga fuerza suficiente para hacer soportable el disgusto que proviene de esta reputación. Hasta el amor mismo, que puede subsistir bajo una situación de traición, ingratitud, malicia e infidelidad, es inmediatamente extinguido por una condición necia cuando ésta es detectada y reconocida; ni siquiera la deformidad o la vejez pueden aniquilar la fuerza de esta pasión [la pasión de la autoestima]. ¡Tan aterradoras son las ideas de una absoluta incapacidad para cualquier propósito o empresa, y de estar continuamente errado y equivocado en la vida!

66. Cuando se hace la pregunta de si vale más una capacidad de aprehensión rápida, o lenta; de si es más valiosa una persona que puede penetrar en un asunto de un vistazo, pero que no puede lograr nada aplicándose al estudio, u otra persona de carácter contrario que tiene que resolverlo todo a fuerza de aplicación; de si es mejor una cabeza clara o una copiosa capacidad de invención; de si un genio profundo vale más que un juicio seguro; en una palabra: cuando nos hacemos la pregunta de cuál carácter o qué tipo particular de inteligencia es más excelente que otro, es evidente que no podemos contestar sin tener en cuenta cuáles son, de entre todas esas cualidades, las que mejor capacitan a un hombre para el mundo y lo ayudan más en cualquier empresa que se proponga.

Si un sentido refinado y un sentido más sutil no son tan *útiles* como el sentido común, el hecho de que no se den con frecuencia, su novedad y la nobleza de sus objetos suponen una compensación y hacen que sean admirados por la humanidad. Es lo mismo que con el oro: aunque presta menos servicios que el hierro, adquiere por su escasez un valor que es muy superior.

Los defectos de juicio no pueden ser remediados por ningún arte o invención; pero los de la memoria, tanto en el negocio como en el estudio, sí pueden remediarse mediante el método y el trabajo, y mediante la diligencia de ponerlo todo por escrito. Casi nunca oímos decir que la mala memoria sea la razón de que un hombre fracase en una empresa. Pero en los tiempos antiguos, cuando ningún hombre podía destacar sin poseer talento para hablar, y cuando el auditorio era demasiado delicado para soportar tan groseras e indigestas arengas como las que nuestros improvisados oradores ofrecen en las asambleas públicas, la facultad de la memoria tenía una importancia extraordinaria; y como consecuencia de ello, era mucho más valorada que en el presente. Apenas si hay algún genio de la antigüedad que no sea celebrado por poseer este talento; y Cicerón llega a mencionarlo entre otras cualidades sublimes del propio César*.

67. Costumbres y modas particulares alteran la utilidad de las cualidades; también alteran su mérito. Situaciones

* «Fuit in illo ingenium, ratio, memoria, literae, cura, cogitatio, diligentia, & c.» [«Había en él ingenio, razón, memoria, letras, cautela, pensamiento, diligencia, etc.»] *Philip.* 2.

y accidentes particulares tienen, en cierto grado, la misma influencia. Siempre será más estimado quien posea aquellos talentos y logros que se correspondan con su posición social y su profesión que aquel a quien la fortuna haya situado mal en el lugar que se le ha asignado. En esto, las virtudes privadas o egoístas son más arbitrarias que las públicas y sociales; en otros respectos son, quizá, menos susceptibles de duda y controversia.

Durante los últimos años ha prevalecido en este reino, entre los hombres de vida *activa,* una ostentación tan persistente con respecto al *espíritu público,* y entre los hombres de vida *especulativa* con respecto a la *benevolencia;* y son, sin duda, tantas las falsedades que se han detectado en ambos casos, que los hombres con experiencia del mundo son propensos –sin que haya mala intención por su parte– a dar muestras de una obstinada incredulidad acerca de estas dotes morales, e, incluso, a negar su existencia y realidad. De modo semejante, vemos que en la antigüedad, la perpetua hipocresía de *estoicos* y *cínicos* con respecto a la virtud, sus magníficas declaraciones y sus flacas realizaciones engendraron un disgusto en la humanidad; y Luciano, quien, aunque licencioso en lo tocante al placer, es en otros aspectos un escritor muy moralizante, no puede a veces hablar de la tan ensalzada virtud sin dar síntomas de hastío y de ironía*. Pero es seguro que

* Ἀρετήν τινα, καὶ ἀσώματα, καὶ λήρους μεγάλῃ τῇ φωνῇ ξυνειρόντων. [«Perorando con gran pompa sobre algo llamado virtud, y abstracciones, y otras cosas sin sentido.»] Luc. Timón 9. Y de nuevo, Καὶ συναγαγόντες (οἱ φιλόσοφοι) εὐεξαπάτητα μειράκια τήν τε πολυθρύλητον ἀρετὴν τραγῳδοῦσι. [«(los filósofos), habiendo reunido a muchachos fáciles de engañar, declaman como autores trágicos

esta malhumorada sensibilidad, dondequiera que surja, no podrá nunca llegar al extremo de hacernos negar la existencia de todo tipo de mérito y de toda distinción [moral] en el comportamiento y la conducta. Además de la *discreción,* el *cuidado,* el *espíritu de iniciativa,* la *laboriosidad,* la *asiduidad,* la *frugalidad,* la *economía,* el *buen sentido,* la *prudencia,* el *discernimiento;* además de estos dones, digo, cuya simple mención nos fuerza a reconocer su mérito, hay muchos otros a los que ni el más radical escepticismo puede rehusar ni por un momento concederles tributo de alabanza y aprobación. *Templanza, sobriedad, paciencia, constancia, perseverancia, previsión, consideración, discreción, orden, tacto, cortesía, presencia de ánimo, rapidez de concepción, facilidad de expresión:* ni estas cosas, ni mil otras del mismo tipo, podrá nadie negar jamás que sean excelencias y perfecciones. Como su mérito consiste en su tendencia a servir a la persona que las posee sin pomposa reclamación de recompensa pública y social, somos menos envidiosos de sus pretensiones y gustosamente las admitimos en el catálogo de las cualidades laudables. No nos damos cuenta de que mediante esta concesión hemos preparado el camino para todas las otras excelencias morales, y no podemos, si queremos ser consistentes, albergar ya ninguna duda con res-

sobre la famosa virtud.»] Icaromenipo. Y en otro lugar, Ἡ ποῦ γάρ ἐστιν ἡ πολυθρύλητος ἀρετή, καὶ φύσις, καὶ εἱμαρμένη, καὶ τύχη, ἀνυπόστατα καὶ κενὰ πραγμάτων ὀνόματα [«o ¿dónde está esa famosa Virtud, y la Naturaleza, y el Destino, y la Suerte, nombres sin sustancia y vacíos, que se dan a cosas soñadas por los estúpidos filósofos?»]. *Deorum Concilium,* 13. [Traducción de D. R. Cunningham.]

pecto a la benevolencia, el patriotismo y el humanitarismo desinteresados.

Desde luego, parece cierto que en esto, las primeras apariencias son, como suele ocurrir, sobremanera engañosas; y que, especulativamente, es más difícil derivar del amor egoísta el mérito que adscribimos a las virtudes egoístas que mencionábamos más arriba, que el mérito que adscribimos a las virtudes sociales de la justicia y la beneficencia. Sobre este último punto sólo hace falta decir que toda conducta que promueve el bien de la comunidad es querida, alabada y estimada por la comunidad en virtud de esa utilidad e interés de que todos participan; y aunque este afecto y consideración sean, en realidad, gratitud y no amor egoísta, puede que una distinción no sea aquí hecha con la debida prontitud por los que razonan superficialmente; y siquiera por un momento, puede haber lugar para justificar cavilaciones y disputas sobre esto. Pero como las cualidades que tienden sólo a la utilidad de quien las posee, sin referencia alguna a nosotros o a la comunidad, son, sin embargo, estimadas, ¿mediante qué teoría o sistema podríamos explicar este sentimiento como algo que se deriva del amor egoísta a uno mismo, o deducirlo de ese origen favorito? Parece haber aquí una necesidad de confesar que la felicidad y la desdicha de otros no son espectáculos que nos resulten indiferentes; y que, por el contrario, el hecho de tener ante nuestros ojos la primera, ya sea en sus causas o en sus efectos, nos comunica, igual que cuando vemos brillar el sol, o como cuando vemos un campo bien cultivado (por no llevar a mayor altura nuestras pretensiones), una íntima alegría y satisfacción; la aparición de la

segunda, como ocurre con una nube amenazadora o un paisaje yermo, cubre nuestra imaginación con un velo de melancolía. Una vez que admitimos esto, la dificultad desaparece. Y podemos entonces esperar que una natural y espontánea interpretación de los fenómenos de la vida humana prevalezca en adelante entre todos los investigadores especulativos.

Parte II

68. Quizá no sea impropio examinar en este lugar la influencia que tienen sobre nuestros sentimientos de consideración y estima los dones corporales y los bienes de fortuna, y ver si estos fenómenos refuerzan o debilitan la presente teoría. Cabe esperar de un modo natural que la belleza del cuerpo, tal y como suponían los antiguos moralistas, sea en algunos aspectos semejante a la belleza del alma; y que toda clase de estima que se le dedique a un hombre tenga algo similar en su origen, ya surja esa estima de sus dotes mentales o de la situación de las circunstancias externas.

Es evidente que una importante fuente de *belleza* en los animales es la ventaja que sacan de la particular estructura de sus partes y miembros, en consonancia con el particular modo de vida a que están destinados por naturaleza. Las justas proporciones de un caballo, tal y como son descritas por Jenofonte y Virgilio, son las mismas que las adoptadas en el día de hoy por nuestros *jockeys* modernos, pues todas se fundan en lo mismo: en la experiencia de lo que es perjudicial o útil en el animal.

Anchas espaldas, una cintura estrecha, firmes articulaciones, piernas en disminución: todas estas características son bellas en nuestra especie porque son signos de fuerza y vigor. Las ideas de utilidad y de su contrario, aunque no determinan enteramente qué es hermoso o qué es deforme, son, evidentemente, la fuente de una parte considerable de nuestra aprobación o nuestro disgusto.

En los tiempos antiguos, la fuerza corporal y la destreza, al ser de mayor *utilidad* e importancia en la guerra, eran también mucho más estimadas y valoradas que en el presente. Para no insistir en Homero y en los poetas, podemos observar que los historiadores no tienen escrúpulo en mencionar la *fuerza corporal* entre las cualidades del propio Epaminondas, a quien reconocían como al más grande héroe, hombre de Estado y general de todos los griegos*. Alabanza parecida se hace de Pompeyo, uno de los romanos más insignes**. Este caso es semejante al que más arriba observábamos a propósito de la memoria.

¡Qué irrisión y desprecio acompañan a la *impotencia* en ambos sexos! El desgraciado sujeto que la padece es mirado como alguien que ha sido privado de un placer

* Diodoro Sículo, lib. xv. Tal vez no sea impropio dar el carácter de Epaminondas, tal y como es descrito por el historiador, a fin de mostrar las ideas de mérito perfecto que prevalecían en aquellos tiempos. En otros hombres ilustres, dice, observaréis que cada uno poseía alguna cualidad brillante que era el fundamento de su fama. En Epaminondas, todas las virtudes se encuentran unidas: fuerza corporal, elocuencia de expresión, vigor mental, desprecio de las riquezas, amable disposición, y, *lo que debe ser considerado principalmente,* coraje y capacidad de liderazgo en la guerra.

** *Cum alacribus, saltu; cum velocibus, cursu; cum validis recte certabat.* [«Competía con los ágiles en el salto; con los veloces, en la carrera; con los fuertes, en la lucha.»] Sallust. apud Veget.

de capital importancia en la vida, y que al mismo tiempo es también incapaz de comunicárselo a otros. En las mujeres, la *esterilidad,* al ser una especie de *inutilidad,* es un reproche, aunque no en el mismo grado. Según la presente teoría, la razón de esto es obvia.

No hay regla más indispensable en el arte pictórico o en escultura que el equilibrar las figuras y situarlas con la mayor exactitud posible en su apropiado centro de gravedad. Una figura que no está justamente equilibrada es fea porque nos sugiere ideas desagradables de caída, daño y dolor*.

69. Una disposición o actitud mental que cualifica a un hombre para prosperar en el mundo y aumentar su fortuna merece, como ya se ha explicado, estima y respeto. Puede, pues, suponerse de un modo natural que el hecho de poseer riquezas y autoridad tendrá una influencia considerable sobre esos sentimientos.

* Todos los hombres son igualmente susceptibles de padecer sufrimiento y enfermedades; y pueden recobrar de nuevo la salud y el bienestar. Estas circunstancias, como no hacen distinciones entre un hombre y otro, no son fuente ni de orgullo, ni de humildad, ni de respeto, ni de desprecio. Pero comparando nuestra especie con otras superiores, es una consideración mortificante en extremo el que todos estemos tan expuestos a enfermedades y achaques. De acuerdo con esto, los teólogos hacen uso del asunto para combatir la arrogancia y la vanidad. Pero tendrían más éxito si la inclinación común de nuestros pensamientos no estuviera perpetuamente desviada hacia una comparación con otros. Los achaques de la vejez son mortificantes porque pueden ser comparados con la juventud. Los males del rey son celosamente ocultados porque afectan a otros y a menudo se transmiten a su descendencia. La situación es casi la misma con aquellas enfermedades que dan lugar a imágenes nauseabundas y aterradoras: la epilepsia, por ejemplo; úlceras, llagas, pústulas, etc.

Examinemos cualquier hipótesis por la que podamos dar explicación de la consideración que se presta a los ricos y poderosos, y no encontraremos ninguna satisfactoria, excepto la que se deriva del disfrute que producen en el espectador las imágenes de prosperidad, felicidad, bienestar, abundancia, autoridad y satisfacción de cada apetito. El amor a uno mismo, por ejemplo, que muchos se empeñan en considerar como fuente de todo sentimiento, es claro que resulta insuficiente para este propósito. Allí donde no aparece una favorable disposición o amistad, es difícil que concibamos algún otro motivo por el que podamos esperar beneficiarnos de las riquezas de otros; y sin embargo, respetamos a los ricos de una manera natural, antes, incluso, de que muestren alguna inclinación favorable hacia nosotros.

Nos vemos invadidos por esos mismos sentimientos, incluso cuando estamos tan apartados de la esfera de su actividad[1], que no podríamos suponerlos poseedores del poder de ayudarnos. En todas las naciones civilizadas, un prisionero de guerra es tratado con una consideración adecuada a su condición; y es evidente que las riquezas ayudan mucho a determinar la condición de una persona. Si nacimiento y distinción se tienen también en cuenta, serán una prueba más que podemos aducir para el propósito que ahora nos ocupa. Pues, ¿qué es lo que llamamos un hombre de cuna ilustre, sino una persona que desciende de una larga sucesión de ricos y poderosos antepasados, y que adquiere nuestra estima por su relación con personas a las que estimamos? Sus antepa-

1. Es decir, la actividad de los ricos y poderosos.

sados, por consiguiente, aunque están muertos, son respetados, siquiera en cierta medida, a causa de sus riquezas, y sin que se espere de ellos cosa alguna. Pero no hace falta ir tan lejos y hablar de los prisioneros de guerra o de los muertos, para encontrar ejemplos de esa desinteresada consideración por las riquezas; limitémonos a observar con un poco de atención los fenómenos que tienen lugar diariamente en la vida ordinaria y en la conversación. Supongamos que un hombre de fortuna respetable, aunque sin profesión, es presentado a un grupo de desconocidos: de un modo natural, los tratará con grados diferentes de respeto, según vaya siendo informado de sus respectivas fortunas y posiciones sociales, aunque de hecho le resultaría imposible pedirles tan de repente algún favor pecuniario que, por otra parte, quizá él mismo no aceptaría. Un viajero es siempre admitido en la conversación y tratado con cortesía, en proporción a la grande o moderada fortuna de que den testimonio su cortejo y su equipaje. En breve: las diferentes categorías entre los hombres son en gran medida reguladas por las riquezas; y eso ocurre tanto con respecto a los superiores como a los inferiores; con los extraños, igual que con los conocidos.

70. No nos queda, pues, más remedio que concluir lo siguiente: que como deseamos las riquezas sólo como un medio de satisfacer nuestros apetitos –ya sea en el presente o en algún momento futuro imaginario–, dichas riquezas producen en los demás un sentimiento de estima, únicamente por poseer esta influencia. Ésta es, desde luego, su verdadera naturaleza y esencia. De lo contra-

rio, el cheque de un banquero arruinado o el oro de una isla desierta serían igual de valiosos. Cuando tropezamos con un hombre que está, como suele decirse, en situación holgada, se nos hacen presentes ideas placenteras de abundancia, satisfacción, limpieza, calor, un hogar alegre, muebles elegantes, servicio diligente, y todo lo deseable en cuestión de comida, bebida y vestido. Por el contrario, cuando un hombre pobre se presenta ante nosotros, las imágenes desagradables de escasez, penuria, trabajo duro, mobiliario sucio, vestimentas toscas o andrajosas, comida nauseabunda y licores de mal sabor invaden inmediatamente nuestra fantasía. ¿Qué queremos expresar, si no, cuando decimos que el uno es rico y el otro pobre? Y como la consideración, o el desprecio, son las consecuencias naturales de estos modos diferentes de estar en la vida, pueden verse fácilmente la luz y la evidencia adicionales que esto arroja sobre nuestra teoría precedente acerca de todas las distinciones morales*.

* Hay algo extraordinario y, a lo que parece, inexplicable en el modo de operar de nuestras pasiones cuando consideramos la fortuna y la situación de otros. Ocurre muy a menudo que el progreso y la prosperidad de otra persona producen envidia, la cual contiene un fuerte elemento de odio y surge principalmente de compararnos a nosotros mismos con esa persona. Al mismo tiempo, o, por lo menos, a intervalos muy cortos, puede que sintamos la pasión del respeto, que es una especie de afecto o de buena voluntad, con un elemento de humildad. Por otro lado, las desgracias de nuestros prójimos a menudo nos causan pena, pasión que tiene en sí un fuerte elemento de buena voluntad. Este sentimiento de pena tiene un parentesco cercano con el desprecio, que es una especie de disgusto por una persona, con un elemento de orgullo. Sólo me limito a señalar estos fenómenos como asunto de especulación para quienes tengan curiosidad en las investigaciones morales. Para el presente propósito, es suficiente observar que, en general, el poder y las riquezas suelen causar respeto, y la po-

Un hombre que se haya librado de todo prejuicio ridículo y que esté completa, sincera y firmemente convencido, tanto por experiencia como por sus reflexiones filosóficas, de que las diferencias de fortuna influyen en la felicidad menos de lo que suele imaginarse vulgarmente, una persona así no mide los grados de estima hacia sus conocidos guiándose por las listas de los que pagan rentas a éstos. Podrá, sí, mostrar exteriormente una mayor deferencia hacia el gran señor que hacia el vasallo, porque las riquezas, al ser algo en extremo concreto y determinado, son la fuente más conveniente de diferenciación. Pero sus sentimientos íntimos estarán más regulados por los caracteres personales de los seres humanos que por los caprichosos favores de la fortuna.

En la mayoría de los países de Europa, la familia, es decir, las riquezas hereditarias marcadas con títulos y símbolos otorgados por el soberano, son la principal fuente de distinción. En Inglaterra se concede más respeto a la opulencia y la abundancia presentes. Cada una de estas dos prácticas tiene sus ventajas y sus desventajas. Allí donde la cuna es lo que se respeta, las almas inactivas y apáticas se quedan en un estado de arrogante indolencia, y no hacen más que soñar en pedigrís y genealogías; los generosos y emprendedores buscan honores y autoridad, reputación y favor. Allí donde las riquezas son el ídolo principal, prevalecen la corrupción, la venalidad y la rapiña; florecen las artes, la manufactura,

breza y la mezquindad, desprecio, si bien es posible que, algunas veces, circunstancias e incidencias particulares hagan que surjan la envidia o la pena.

el comercio y la agricultura. El primer prejuicio[1], al ser favorable a las virtudes militares, se aviene mejor con los regímenes monárquicos. El segundo[2], al ser el estímulo principal de la industria, está más en consonancia con un gobierno republicano. De acuerdo con esto, descubrimos que cada una de estas formas de gobierno, al variar la *utilidad* de esas costumbres, suele tener comúnmente un efecto proporcional en los sentimientos de la humanidad.

1. Es decir, el de considerar la cuna como lo más respetable.
2. Es decir, el de considerar la opulencia y la abundancia como lo más respetable.

Sección 7
De las cualidades inmediatamente agradables para nosotros mismos

71. Quienquiera que haya pasado una tarde con gente seria y melancólica, y haya observado la prontitud con que se animaba la conversación, y la alegría que se difundía sobre el rostro, la charla y la conducta de cada uno de los presentes con la llegada de un contertulio simpático y vivaz, admitirá sin dificultad que el buen humor lleva consigo un gran mérito y se gana la aprobación de la humanidad. Desde luego, no hay cualidad que de manera tan inmediata se comunique a todos los circundantes, pues no hay ninguna otra que tenga mayor propensión a manifestarse en un habla jovial y en grata amenidad. La llama se extiende por todo el círculo, y hasta los más taciturnos y tristones son a menudo contagiados por ella. Que los melancólicos odian a los alegres es algo que, aunque Horacio lo diga, tengo dificultad en admitir; pues siempre he observado que cuando el espíritu de buen humor es moderado y decente, las gentes serias

disfrutan con él, ya que se disipa la melancolía que suele oprimir a estas personas, y les proporciona un goce que rara vez experimentan.

Partiendo de este poder que tiene la alegría para contagiarse y para ganarse la aprobación de los demás, podemos percibir que hay otra serie de cualidades mentales que, sin tener utilidad alguna ni tendencia a aumentar el bien de la comunidad o el de quien las posee, producen satisfacción en quien las contempla y procuran amistad y consideración. Su inmediata sensación es grata para la persona que las posee; otros participan del mismo humor y captan ese sentimiento por contagio o simpatía natural; y como no podemos dejar de amar aquello que nos agrada, surge una emoción benevolente hacia la persona que comunica tanta satisfacción. Tal persona es un espectáculo más estimulante, su presencia difunde sobre nosotros una complacencia y un gozo más serenos, y nuestra imaginación, al participar de sus sentimientos y disposición, es afectada de un modo más agradable que si quien estuviera ante nosotros fuese un hombre de temperamento melancólico, deprimido, sombrío y preocupado. De ahí el afecto y la aprobación que acompañan a la primera clase de persona, y la aversión y disgusto con que miramos a la segundas*.

* No hay hombre alguno que, en ocasiones particulares, no se vea afectado por todas las pasiones desagradables: miedo, ira, depresión, dolor, melancolía, ansiedad, etc. Pero éstas, en cuanto que son naturales y universales, no marcan ninguna diferencia entre un hombre y otro, y nunca pueden ser objeto de censura. Sólo cuando la disposición de la persona tiene una *propensión* a alguna de estas pasiones desagradables, éstas desfiguran el carácter, y como producen incomodidad a quien las padece, transmiten al espectador un sentimiento de desaprobación.

Pocos hombres envidiarían el carácter que César atribuye a Casio:

No ama el juego
Como tú, Antonio, lo amas; no escucha música;
Apenas sonríe; y sonríe de tal manera,
Que parece que estuviese mofándose de sí mismo y
Censurando el estado de ánimo
Que pudo llevarlo a sonreírse ante algo*.

No sólo son estos hombres, como César agrega, *peligrosos,* sino que también, como tienen poco contento dentro de sí, nunca pueden ser gratos para los demás, ni contribuir al entretenimiento social. En todas las naciones y épocas, un gusto por el placer, si acompañan a éste la moderación y la decencia, es estimado como algo de mérito considerable, incluso en los hombres más insignes; y resulta aún más necesario en aquellos otros individuos de menor categoría y carácter. Es una grata representación la que un escritor francés nos da de lo que es su parecer sobre este particular: *Amo,* dice, *la virtud sin austeridad; el placer sin molicie; y la vida, sin miedo a su fin***.

72. ¿Quién no queda impresionado por un ejemplo señero de ánimo o de dignidad de carácter; por el sentimiento sublime; por el desprecio a la esclavitud; por ese

* Shakespeare, *Julio César,* Acto I.

** «J'aime la vertu, sans rudesse;
J'aime le plaisir, sans mollesse;
J'aime la vie, et n'en crains point la fin.»
St. Évremont. [Charles de Marguetel de (1616?-1703).]

noble orgullo y ese espíritu que brotan de la virtud consciente? Lo sublime, dice Longino, a menudo no es otra cosa que el eco o imagen de la magnanimidad; y cuando esta cualidad se da en una persona, aunque no se pronuncie una sola sílaba, provoca nuestro aplauso y nuestra admiración; así puede observarse en el famoso silencio de Ajax en la *Odisea,* silencio que expresa un desdén más noble y una indignación más resoluta que la que lenguaje alguno podría comunicar*.

Si yo fuera Alejandro, decía Parmenio, *aceptaría estas ofertas que hace Darío. Si yo fuera Parmenio,* replicó Alejandro, *haría lo mismo.* Esta manera de hablar es admirable, dice Longino, por razón de un principio semejante**.

¡Marchaos!, les grita el mismo héroe a sus soldados cuando éstos se niegan a acompañarlo a las Indias; *id y contad a vuestros compatriotas que dejasteis a Alejandro completando la conquista del mundo.* «Alejandro», dice el príncipe de Condé, el cual admiró siempre este pasaje, «abandonado por sus soldados entre gentes bárbaras todavía no totalmente dominadas, sentía dentro de sí tal dignidad y tanto derecho de imperio, que no creía posible que alguien rehusara obedecerlo. Ya fuese en Europa o en Asia; ya estuviera entre griegos o persas, no había diferencias para él; dondequiera que encontrase hombres, imaginaba que estaba encontrando súbditos».

En la tragedia, el confidente de Medea recomienda cautela y sumisión; y enumerando todos los sufrimientos de tan desafortunada heroína, le pregunta qué es lo que

* Cap. 9.
** *Idem.*

ella tiene para darle soporte frente a sus numerosos e implacables enemigos. *Me tengo a mí misma,* replica ella; *digo que me tengo a mí misma, y con eso basta.* Boileau recomienda justamente este pasaje como ejemplo de lo verdaderamente sublime*.

Cuando Foción, el humilde y gentil Foción, era llevado al patíbulo, se volvió hacia uno de los que sufrían con él y que se lamentaba de su duro destino, y le dijo: *¿No es para ti gloria suficiente el morir junto a Foción?***.

Situad en el extremo opuesto el retrato que Tácito nos pinta de Vitelio. Despojado de su mando, prolongando su ignominia por un miserable amor a la vida, entregado a la chusma cruel, empujado, abofeteado y pataleado, forzado con la punta de un puñal bajo su barbilla a levantar la cabeza y exponerse a toda suerte de insultos. ¡Qué infamia tan abyecta! ¡Qué humillación tan despreciable! Y sin embargo, incluso en una situación así, dice el historiador que se veían síntomas de que el alma aquella no estaba totalmente degenerada. Pues a un tribuno que le insultaba, [Vitelio] le replicó diciendo: *Todavía soy tu emperador****.

* Réflexion 10 sur Longin.

** Plutarco en *Foción* [36].

*** Tácito hist. lib. iii... etc. Entrando en la narración, dice el autor: «Laniata veste, foedum spectaculum ducebatur, multis increpantibus, nullo inlacrimante. Deformitas exitus misericordiam abstulerat». [«Lo arrastraban con la vestimenta desgarrada, espectáculo repugnante; muchos lo increpaban, nadie le lloraba. La deformidad de sus últimos momentos había eliminado toda misericordia.»] Para entender por completo este modo de pensar, hemos de tener en cuenta las antiguas máximas de que nadie debería prolongar su vida una vez que ésta se convierte en algo deshonroso; y como siempre se disfruta del derecho de disponer de ella, la consecuencia de esto es que es también

Nunca excusamos una absoluta falta de espíritu y de dignidad de carácter, o la falta de un justo sentido de lo que a uno se le debe en sociedad y en el trato ordinario de la vida. Este vicio constituye lo que con propiedad llamamos *bajeza,* y tiene lugar cuando un hombre es capaz de someterse a la esclavitud más deleznable, a fin de obtener sus fines; de adular a quienes abusan de él, y de degradarse tratando con familiaridad excesiva a inferiores que no lo merecen. Un cierto grado de orgullo generoso o de conciencia de la propia valía es algo tan indispensable, que cuando está ausente de una persona ello desagrada lo mismo que si le faltase la nariz, un ojo, o cualquier otra parte material de la cara o miembro del cuerpo*.

73. La utilidad de la valentía, tanto para el público como para la persona que la posee, es un claro fundamento de mérito. Pero a cualquiera que considere debidamente el asunto, le resultará evidente que esta cualidad tiene un lustre particular que emana de sí misma y de esa noble

un deber deshacerse de la misma. [Sobre las ideas de Hume acerca del suicidio, muy en la línea del sentir clásico a este respecto, puede consultarse *Sobre el suicidio y otros ensayos,* Alianza Editorial, Madrid, 1988.]

* A menudo, la ausencia de una virtud puede ser un vicio, y del máximo calibre. Así sucede, por ejemplo, en el caso de la ingratitud, lo mismo que en el de la mezquindad. Cuando esperamos un gesto bello, la desilusión nos produce una sensación desagradable y da lugar a una deformidad real. De igual modo, un carácter abyecto es repugnante y despreciable a ojos de los demás. Cuando un hombre no tiene en sí mismo un sentido del valor, no es probable que tengamos una alta estima de él. Y si esta misma persona que se rebaja ante sus superiores es insolente con sus inferiores (lo cual sucede con frecuencia), esta contradicción de conducta, en lugar de corregir aquel primer vicio, lo agrava con la adición de otro mucho más odioso.

elevación que le es inseparable. Su representación, esbozada por pintores y poetas, muestra en cada rasgo un carácter sublime y una osada confianza, que llaman la atención, conquistan nuestros afectos y, en virtud de un fenómeno de simpatía, difunden entre los que la contemplan una pareja sublimidad de sentimiento.

¡Con qué brillantes colores representa Demóstenes* a Filipo cuando hace la apología de su administración y justifica aquel pertinaz amor a la libertad con el que había inspirado a los atenienses! «Vi a Filipo», dice, «aquel contra el que tuvisteis una confrontación, exponerse resueltamente a toda clase de heridas en su lucha por el mando y el poder: con un ojo lanceado, con el cuello retorcido, con el brazo y el muslo atravesados, dejando alegremente que la fortuna hiciera presa en cualquier parte de su cuerpo, con tal de que lo que quedase pudiera vivir con honor y prestigio. ¿Y será preciso decir que él, nacido en Pella, un lugar hasta entonces modesto y desconocido, se vio inspirado por tan alta ambición y sed de fama, mientras que vosotros, atenienses... etc.» Estas alabanzas suscitan la más intensa admiración; pero vemos que las imágenes presentadas por el orador no nos llevan más allá del héroe mismo; ni siquiera consideran las futuras consecuencias ventajosas de su valor.

El temperamento marcial de los romanos, inflamado por guerras continuas, había elevado hasta tal punto su estimación de la valentía, que en su idioma la llamaban *virtud,* expresando así la excelencia que la distinguía de todas las otras cualidades morales. *Los suevos,* en opi-

* *Pro Corona.*

nión de Tácito*, *se adornaban el cabello con una laudable intención: no con el propósito de hacer el amor o de ser amados, sino que sólo se adornaban para sus enemigos, y con el objeto de tener un aspecto más terrible.* Una apreciación del historiador que sonaría un poco extraña en otras naciones y otras épocas.

Los escitas, según Herodoto**, después de cortarles la cabellera a sus enemigos, trataban su piel como el cuero y la usaban de paño; y quien tenía más paños de ésos era el más estimado entre ellos. ¡Hasta ese extremo había destruido la bravuconería marcial en esa nación, lo mismo que en muchas otras, el sentimiento humanitario, virtud esta última mucho más útil y atrayente!

Puede observarse que en las naciones no cultivadas, las cuales todavía no han tenido una experiencia completa de las ventajas que acompañan a la beneficencia, la justicia y las virtudes sociales, la valentía es la excelencia predominante, cosa que es muy celebrada por los poetas, recomendada por padres y maestros, y admirada por el público en general. La ética de Homero es en este particular muy diferente de la de su elegante imitador Fénelon, y muy apropiada para una época en la que un héroe, como señala Tucídides***, podía preguntar a otro, sin ofensa, si era un ladrón o no. Tal era también, hasta hace muy poco, el sistema de ética que prevalecía en muchas partes bárbaras de Irlanda, si damos crédito a lo que

* *De moribus Germ.*
** Lib. iv.
*** Lib. i.

dice Spenser en su juiciosa descripción del estado de ese reino*.

74. Dentro de la misma clase de virtudes a la que pertenece la valentía, está esa imperturbable tranquilidad filosófica capaz de superar el dolor, la tristeza, la ansiedad y cualquier otro embate de la adversa fortuna. Consciente de su propia virtud, dicen los filósofos, el sabio se eleva por encima de todas las incidencias de la vida; y situado en el templo de la sabiduría, a salvo de todo riesgo, mira con desprecio a los pobres mortales que se afanan en la búsqueda de honores, riquezas, reputación y demás frivolidades. No hay duda de que estas pretensiones [las que se atribuyen al sabio], cuando son llevadas a su extremo, son demasiado espléndidas como para resultar aplicables a la naturaleza humana. Conllevan, sin embargo, una grandeza que se apodera del espectador y produce en él una honda admiración. Y cuanto más podamos aproximarnos en la práctica a esta sublime tranquilidad e indiferencia (pues debemos distinguirla de la insensibilidad estúpida), mayor satisfacción interior alcanzaremos, y mayor grandeza de ánimo manifestaremos ante el mundo. La tranquilidad filosófica sólo puede ser considerada, ciertamente, como una rama de la magnanimidad.

* Nos dice que es práctica común entre los hijos de los nobles el que, tan pronto uno es capaz de hacer uso de las armas, reúna a tres o cuatro vagabundos o palurdos con los que anda de un lado a otro por el país, sin hacer nada, llevando sólo comida; y así, hasta que cae en una mala tentación de las que se le ofrecen. Y siendo de entonces en adelante conocido [por su mala fechoría], es tenido por hombre de mérito y valía.

¿Quién no admira a Sócrates, su perpetua serenidad y contento en medio de la más extremada pobreza y de vejaciones domésticas; su inalterable desprecio por las riquezas, y su magnánima preocupación por preservar la libertad, rehusando toda asistencia de sus amigos y discípulos, y evitando, incluso, la dependencia de una obligación? Epicteto no tenía ni siquiera puerta en su casita o covacha; y, por lo tanto, pronto perdió su lámpara de hierro, el único objeto de su mobiliario que merecía ser robado. Pero resuelto a quitarles las ilusiones a todos los ladrones futuros, sustituyó aquella lámpara por otra de barro, la cual poseyó pacíficamente para siempre.

Entre los antiguos, los héroes de la filosofía, como los de la guerra y el patriotismo, tienen una grandeza y fuerza de sentimiento que asombra a nuestras almas mezquinas y es rápidamente rechazada como algo extravagante que rebasa lo natural. Pero reconozco que ellos, a su vez, tendrían las mismas razones para considerar como algo novelesco e increíble el grado de humanitarismo, clemencia, tranquilidad y otras virtudes sociales que en la administración del gobierno hemos alcanzado en los tiempos modernos, si alguno [de los antiguos] hubiese sido capaz de formarse una representación adecuada de las mismas. Tal es la compensación que la naturaleza o, mejor dicho, la educación ha introducido en la distribución de excelencias y virtudes en esas diferentes épocas.

75. El mérito de la benevolencia, al surgir de su utilidad y de su tendencia a promover el bien de la humanidad, ha sido ya explicado y es, sin duda alguna, la fuente de una parte *considerable* de esa estima que de manera tan

universal se le dispensa. Pero también se reconocerá que la misma suavidad y ternura de ese sentimiento, sus irresistibles muestras de afecto, sus sentidas expresiones, sus delicadas atenciones y todas esas cosas que emanan de la confianza y el respeto mutuos y que forman parte de una entrañable relación de amor y amistad, se reconocerá –digo– que estos sentimientos, al ser deliciosos en sí mismos, se comunican necesariamente a quienes los contemplan, y hacen que éstos se unan a ese sentimiento de afecto y delicadeza. De una manera natural, las lágrimas se nos vienen a los ojos cuando percibimos un sentimiento entrañable de ese tipo; suspiramos hondamente, el corazón nos palpita, y todo principio de ternura humana que haya dentro de nosotros se pone en movimiento y nos procura el goce más puro y pleno.

Cuando los poetas hacen descripciones de los Campos Elíseos, en los cuales sus benditos habitantes no tienen necesidad de asistencia mutua, nos pintan a éstos, sin embargo, como seres que mantienen entre sí una constante relación de amor y amistad, y regalan nuestra imaginación con la grata representación de estas delicadas y amables pasiones. La idea de una tierna tranquilidad en una Arcadia pastoril resulta agradable en virtud de un principio semejante, como se ha observado más arriba*.

¿Quién podría vivir entre perpetuas riñas, broncas y reproches mutuos? La violencia y dureza de estas emociones nos perturban y desagradan; sufrimos por contagio y simpatía, y no podemos quedarnos como espectadores,

* Sección 5. Parte II.

aunque estemos seguros de que ninguna consecuencia perniciosa se seguirá jamás de pasiones tan airadas.

76. Como prueba cierta de que no todo el mérito de la benevolencia se deriva de su utilidad, podemos observar que, censurando amablemente a una persona, decimos que esa persona es *demasiado buena* cuando excede su participación en la sociedad y lleva su atención hacia los otros más allá de los límites apropiados. De igual manera, decimos que un hombre es *demasiado entusiasta, demasiado intrépido, demasiado indiferente a los embates de la fortuna:* reproches que, en realidad, implican en el fondo más estima que muchos panegíricos. Estando acostumbrados a medir el mérito y demérito de los caracteres basándonos principalmente en si sus tendencias son útiles o perniciosas, no podemos evitar aplicar un epíteto de censura cuando descubrimos que un sentimiento ha llegado a alcanzar un grado que resulta dañino; pero, al mismo tiempo, puede ocurrir que su noble elevación o su irresistible ternura se apoderen de tal modo del corazón, que más bien nos hagan aumentar nuestra amistad y consideración hacia la persona*.

Los amores y devaneos de Enrique IV de Francia durante las guerras civiles de la Liga[1] dañaron a menudo

* El buen humor difícilmente podría ser susceptible de censurarse por excesivo, siempre y cuando no caiga en esa disoluta jocosidad sin causa u objeto apropiados que constituye un síntoma inequívoco de estupidez, y que por ello nos produce disgusto.

1. Se refiere a la Santa Liga organizada por los católicos franceses para combatir la influencia del protestantismo en su país. Fue originalmente concebida en 1561 y se deshizo en 1598, después de no pocas vicisitudes.

sus intereses y la causa por la que luchaba; pero, cuando menos, todas las gentes jóvenes y enamoradizas que pueden simpatizar con las pasiones tiernas reconocerán que es esta misma debilidad (pues estarían prontamente dispuestos a llamarla así) la que hace del héroe un ser querido, y la que les hace interesarse por su suerte.

La excesiva bravura y resuelta inflexibilidad de Carlos XII[2] arruinaron a su país y perturbaron a las naciones vecinas. Pero [estas cualidades] tenían tal esplendor y grandeza en su apariencia, que nos producen admiración; y hasta podrían recibir nuestra aprobación, siquiera en cierto grado, si no fuesen algunas veces síntoma demasiado evidente de locura y enfermedad.

77. Los atenienses reclamaban haber sido los primeros en inventar la agricultura y las leyes; y siempre se valoraron a sí mismos extremadamente por el beneficio que con ello habían procurado a todo el género humano. También se jactaban, y con razón, de sus empresas guerreras, especialmente las dirigidas contra aquellas flotas y ejércitos innumerables de persas que invadieron Grecia durante los reinados de Darío y Jerjes. Pero aunque, en lo que a utilidad se refiere, no haya comparación entre los honores pacíficos y los militares, vemos, sin embargo, que los oradores que han escrito tan elaborados panegíricos sobre esa famosa ciudad [Atenas] han tenido éxito, sobre todo, al representar las hazañas de guerra. Lisias, Tucídides, Platón e Isócrates revelan todos ellos la misma parcialidad; la cual, aunque condenada

2. Carlos XII de Suecia (1660-1697).

por una razón ecuánime y por la reflexión, le parece tan natural a la mente humana.

Puede observarse que el gran encanto de la poesía consiste en representar vivazmente las pasiones sublimes –la magnanimidad, el valor, el desdén por la fortuna–, o los tiernos afectos del amor y la amistad que dan calor al corazón y esparcen sobre él sentimientos y emociones semejantes. Y aunque se ha observado que toda clase de pasiones, incluso las más desagradables, como el sufrimiento y la ira, producen satisfacción cuando son animadas por la poesía en virtud de un mecanismo natural que no es fácil de explicar, ocurre, sin embargo, que las más elevadas o más suaves tienen una influencia peculiar y agradan por más de una causa o principio. Por no mencionar que sólo ellas son las que nos interesan en la fortuna de los personajes representados, o nos comunican alguna estima o afecto por su carácter.

¿Y puede ponerse en duda que este talento mismo de los poetas para mover las pasiones, este patetismo y esta sublimidad de sentimiento es un mérito muy considerable y que, al ser realzado por su extrema rareza, puede elevar a la persona que lo posee por encima de cualquier otra personalidad de la época en que vive? La prudencia, la buena diplomacia, la sobriedad y el digno gobierno de Augusto, adornados con todo el esplendor de su noble cuna y de la corona imperial, no logran hacer de él, en punto a fama, digno competidor de Virgilio, el cual nada pone al otro lado de la balanza, que no sean las bellezas divinas de su genio poético.

El mero hecho de ser sensible a estas bellezas, o el poseer una delicadeza de gusto, es en sí mismo un adorno

en cualquier carácter, pues procura el más puro, más duradero y más inocente de todos los goces.

78. Éstos son algunos ejemplos de las varias especies de mérito que se valoran por el placer inmediato que comunican a la persona que las posee. Ninguna consideración de utilidad o de futuras consecuencias beneficiosas forma parte de este sentimiento de aprobación; y sin embargo, pertenece a una especie semejante a la de aquel otro sentimiento que surge de consideraciones de utilidad pública o privada. Podemos observar que la misma simpatía social o sentimiento solidario con la felicidad o desdicha humanas tiene lugar en ambos; y esta analogía entre todas las partes de la presente teoría puede ser justamente mirada como confirmación de la misma.

Sección 8
De las cualidades inmediatamente agradables para otros*

79. Así como los choques recíprocos en la *sociedad,* y los conflictos debidos al interés y al egoísmo, han obligado a la humanidad a establecer las leyes de la *justicia* a fin de preservar las ventajas de la asistencia y protección mutuas, así también las eternas confrontaciones debidas al orgullo y al amor propio de los hombres en *compañía* han dado lugar a las reglas de los Buenos Modales, o Cortesía, con el propósito de facilitar el trato entre las almas y una pacífica convivencia y relación. Entre la gente bien educada se aparenta una deferencia mutua; se disfraza el desprecio por el prójimo; se oculta la autoridad;

* Es la naturaleza de la virtud, y también su definición, el ser *una cualidad de la mente que resulta agradable o merece la aprobación de todo el que la considera o la contempla.* Pero algunas cualidades producen placer porque son útiles para la sociedad, o útiles o agradables para la persona misma; otras lo producen de un modo más inmediato, que es el caso con el tipo de virtudes aquí consideradas.

se le presta a cada uno atención cuando le llega la vez, y se mantiene una conversación fluida, sin vehemencia, sin interrupciones, sin ansias por alzarse con la victoria, y sin aires de superioridad. Estas atenciones y consideraciones son inmediatamente *agradables* para los demás, al margen de reflexión alguna acerca de su utilidad o de sus tendencias beneficiosas; hacen que triunfe el afecto sobre la hostilidad, promueven la estima, y realzan en extremo el mérito de la persona que regula su conducta guiándose por ellas.

Muchas expresiones de buena educación son arbitrarias y casuales. Un español sale de su casa antes que su huésped para significar que lo deja dueño de todo. En otros países el señor de la casa es el que sale el último, como señal acostumbrada de deferencia y respeto.

80. Mas para que un hombre llegue a ser la perfecta *buena compañía,* ha de poseer Agudeza e Ingeniosidad, así como buenos modales. Puede que no resulte fácil definir con seguridad qué sea la agudeza; pero es fácil determinar con seguridad que es una cualidad inmediatamente *agradable* para los demás y que, en cuanto aparece, comunica una vivaz alegría y satisfacción a todo el que la capta de alguna manera. Ciertamente, puede que haya que hacer uso de la más profunda metafísica para explicar los varios tipos y especies de ingeniosidad; y muchas de sus clases que son ahora recibidas basándonos solamente en el testimonio del gusto y del sentimiento tal vez puedan resolverse en principios más generales. Pero para nuestro propósito presente, baste con decir que [la ingeniosidad] afecta a nuestro gusto y sentimiento, y que

al producir un goce inmediato, es fuente segura de aprobación y de afecto.

En países en los que los hombres pasan la mayor parte de su tiempo en conversaciones, visitas y asambleas, estas cualidades de *saber convivir,* por así llamarlas, se tienen en alta estima y forman la parte principal del mérito personal. En países donde los hombres llevan una vida más recluida y, o bien se emplean en su trabajo, o se entretienen rodeándose de un pequeño círculo de amistades, son cualidades más sólidas las que reciben principal consideración. Así, he observado con frecuencia que, entre los franceses, las primeras preguntas que se hacen con respecto a un extraño son éstas: *¿Es educado? ¿Es ingenioso?* En nuestro país, el mayor elogio que siempre hacemos es decir de alguien que es *un tipo de buen fondo, con sensibilidad.*

En la conversación, el animado espíritu de diálogo es *agradable,* incluso para aquellos que no desean participar en el asunto de que se trate; de ahí el que quien cuenta largas historias o el pomposo charlatán no sean celebrados. Casi todos los hombres desean tener su turno en la conversación, y miran con muy malos ojos esa *locuacidad* que los despoja de un derecho que tan celosamente quieren conservar.

Hay una clase de *embusteros* inofensivos con los que uno se topa frecuentemente en sociedad, que cuentan muchas fantasías. Por lo común, su intención es agradar y entretener; pero como los seres humanos se complacen más en lo que conciben como verdadero, esta gente está totalmente confundida en los medios de agradar, e incurren en universal censura. Alguna indulgencia se conce-

de, sin embargo, a la mentira o ficción en los cuentos *humorísticos;* pues en este caso resulta realmente grata y divertida, y la verdad no tiene aquí importancia alguna.

La elocuencia, el genio de todo tipo, e incluso el sentido común y el claro razonamiento, cuando éstos alcanzan un grado eminente y se emplean en asuntos de considerable dignidad y sutileza, son dones que inmediatamente resultan agradables y llevan consigo un mérito distinto de su utilidad. Asimismo, el hecho de que no sean frecuentes –la rareza aumenta el precio de todas las cosas– da a estos nobles talentos de la mente humana un valor adicional.

81. La Modestia puede entenderse de modos diferentes, e incluso como algo separado de la castidad, de la cual ya hemos hablado. A veces significa esa ternura y delicadeza en asuntos de honor, ese miedo a ser censurados, esa aversión a entrometerse y a causar daño a otros, ese Pudor que es el apropiado guardián de toda virtud, y un preventivo seguro contra el vicio y la corrupción. Pero su significado más común es el de algo opuesto a la *indiscreción* y la *arrogancia,* y expresa una desconfianza en nuestro propio juicio y una debida atención y consideración hacia los demás. Esta cualidad es un signo inconfundible de buen sentido, sobre todo en los jóvenes; y es también el medio más seguro de aumentar en ellos ese don, pues hace que mantengan sus oídos abiertos a la instrucción, y que busquen, después de cada logro, mejorarse todavía más. Pero tiene todavía otro encanto para todo el que la observa, al ser halagadora para la vanidad del hombre; pues ofrece la estampa de un dócil discípulo

que recibe con la atención y el respeto apropiados cada palabra que se le dice.

En general, los hombres son mucho más propensos a sobrevalorarse que a infravalorarse, a pesar de la opinión de Aristóteles*. Esto nos hace ser más recelosos de los excesos en lo tocante a lo primero, y es la causa de que miremos con una peculiar indulgencia toda tendencia a la modestia y a la falta de seguridad en uno mismo, pues estimamos que hay menos peligro de caer en un extremo vicioso de esa naturaleza. Así, sucede que en los países donde los hombres son propensos a tener cuerpos excesivamente corpulentos, la belleza de la persona se sitúa en un grado mucho más acusado de delgadez que en aquellos otros países en los que la delgadez es precisamente el defecto más común. Cuando los hombres se ven insistentemente aquejados por un tipo de deformidad, creen que nunca podrán estar lo suficientemente alejados de ella, y por eso tienden siempre al extremo opuesto. De igual manera, si se abriese la puerta a los autoelogios y se observara la máxima de Montaigne de que uno debería decir *Tengo buen sentido, Tengo saber, Tengo coraje, belleza e ingenio* con la misma franqueza con que es seguro que a menudo lo pensamos; si tal fuera el caso, digo, todo el mundo se dará cuenta de que nos veríamos inundados por tal caudal de impertinencia, que la vida en sociedad sería completamente intolerable. Por esta razón, la costumbre ha establecido como regla, en la vida social ordinaria, que los hombres no deben ceder a la tentación de autoelogiarse, o ni siquiera de hablar mu-

* *Ethic. ad Nicomachum.*

cho de sí mismos; y es sólo entre íntimos amigos o entre gente de una manera de comportarse muy directa cuando a uno le está permitido hacerse justicia a sí mismo. Nadie encuentra falta en Maurice, príncipe de Orange, por la respuesta que éste dio a uno que le preguntaba que quién le parecía que era el primer general de la época. *El marqués de Spinola,* dijo, *es el segundo.* Aunque cabe observar que el autoelogio que en ella se contiene está mejor implicado que si hubiera sido expresado directamente, sin ninguna cobertura o disfraz.

Tiene que ser un pensador muy superficial el que imagine que todos los casos en los que se hace gala de una mutua deferencia deben entenderse literalmente, y que un hombre será más estimable si ignora sus propios méritos y logros. Una ligera inclinación a la modestia, incluso en el sentimiento interno, es algo que se mira favorablemente, sobre todo en la gente joven; y en la conducta exterior es necesario que esa inclinación sea muy marcada; pero esto no excluye un noble orgullo y una fuerza de espíritu que pueden manifestarse en toda su amplitud cuando uno es víctima de calumnia o de cualquier otro tipo de opresión. La noble tenacidad de Sócrates, como Cicerón la llama, ha sido altamente celebrada en todas las épocas; y cuando la unimos a la acostumbrada modestia de su comportamiento, forma un carácter brillante. Ifícrates, el ateniense, cuando fue acusado de traicionar los intereses de su país, preguntó a su acusador:

¿Habrías sido tú, en una ocasión semejante, culpable de ese crimen?

De ningún modo, replicó el otro.

Entonces, clamó el héroe, *¿cómo puedes imaginar que Ifícrates sea culpable?**.

En breve: una noble fortaleza de espíritu y una estimación de sí mismo que esté bien fundada, elegantemente disfrazada y valientemente mantenida bajo situaciones de opresión y de calumnia son cualidades excelentes en grado sumo y parece derivar su mérito de la noble elevación de su sentimiento o de lo agradable que inmediatamente resulta para quien la posee. En personas ordinarias, aprobamos que éstas tengan una tendencia a la modestia, la cual es una cualidad inmediatamente agradable para los demás; el exceso vicioso de la primera virtud[1], al que llamamos insolencia o arrogancia, es inmediatamente desagradable para los demás; el exceso de la segunda[2] es desagradable para su poseedor. Así se van ajustando los límites de estos deberes.

82. Un deseo de fama, de reputación o de nombradía está tan lejos de ser censurable, que parece ser algo inseparable de la virtud, del genio, de la capacidad y de una generosa o noble disposición. Una atención, incluso en las cosas más triviales, prestada con el deseo de agradar es algo que se espera y se exige en la vida social; y nadie se sorprende al observar que un hombre, cuando está de visita, se viste con mayor elegancia y se cuida de que su conversación sea más placentera que cuando pasa el tiempo en su casa con su propia familia. ¿En qué consis-

* Quintiliano *[Institutio oratoria]* lib. v, cap. 12.

1. Esto es, la noble fortaleza de espíritu y la estimación de sí mismo.
2. Esto es, la modestia.

te, entonces, la Vanidad, tan justamente mirada como una falta o imperfección? Parece consistir, principalmente, en exhibir sin moderación nuestras ventajas, honores y logros, y en buscar de modo tan impertinente y descarado el elogio y la admiración, que ello resulta ofensivo para los demás y atenta contra *su* secreta vanidad y ambición. Es, además, síntoma seguro de una falta de verdadera dignidad y elevación de espíritu, que son ornamentos tan importantes en cualquier carácter. Pues, ¿por qué ese impaciente deseo de aplauso, como si uno no lo mereciera en justicia y nunca esperara obtenerlo de una manera razonable? ¿Por qué esa ansiedad de informarnos de lo importante que es la gente con la que ha estado usted; de los elogios que se le dedicaron; de los honores y distinciones que a usted se le concedieron, como si estas cosas no fuesen normales y nosotros mismos no hubiéramos podido imaginarlas sin que usted nos las contara?

83. La Decencia, o un debido respeto a la edad, al sexo, al carácter y a la posición social, puede ser clasificada entre las cualidades que son inmediatamente agradables para otros, y que, por eso mismo, adquieren alabanza y aprobación. Una conducta afeminada en un hombre, unos modales bruscos en una mujer, son feos porque no van bien con cada carácter respectivo y difieren de las cualidades que esperamos de cada uno de los sexos. Es como si una tragedia abundase en aciertos cómicos, o una comedia en aciertos trágicos. Las desproporciones dañan la vista y producen en los espectadores un sentimiento desagradable, fuente de censura y desaproba-

ción. En esto consiste ese *indecorum* que es explicado con tanto detalle por Cicerón en sus *Deberes*[1].

Debemos hacer sitio a la Limpieza entre las otras virtudes, ya que de manera natural nos hace agradables para los demás y es una fuente no poco considerable de amor y afecto. Nadie negará que la negligencia en este particular es una falta; y como las faltas no son otra cosa que vicios menores, y esta falta no puede tener más origen que la incómoda sensación que provoca en los otros, podemos descubrir en este caso, tan trivial en apariencia, el origen de las distinciones morales, asunto por el que los estudiosos se han enredado en tantos laberintos de perplejidad y error.

84. Pero, además de todas las cualidades *agradables,* el origen de cuya belleza podemos hasta cierto punto explicar y justificar, queda todavía algo misterioso e inexplicable que produce una inmediata satisfacción en el espectador, sin que éste pueda pretender determinar cómo, por qué y en virtud de qué razón. Hay una manera, una gracia, una desenvoltura, una gentileza, un no sé qué, que algunos hombres poseen y otros no, que es algo muy diferente de la belleza y pulcritud externa, y que sin embargo se apodera de nuestro afecto casi con la misma fuerza. Y aunque principalmente suele hablarse de esa *manera de ser* cuando se trata de la pasión entre los sexos, en la cual la magia oculta se explica fácilmente, no hay duda de que mucho de eso mismo cuenta en todas nuestras valoraciones de los caracteres, y constituye una

1. *De officiis.*

parte nada despreciable del mérito personal. Esta clase de virtud, por tanto, ha de confiarse enteramente al testimonio ciego, pero seguro, del gusto y del sentimiento; y debe considerarse como una parte de la ética que la naturaleza ha dejado aquí para burlarse de todo ese orgullo de la filosofía y hacer que ésta repare en lo estrechos que son sus límites y lo flacos que son sus logros.

Damos nuestra aprobación a otra persona por su ingenio, por su urbanidad, modestia, decencia, o cualquier otra cualidad que tenga, aunque dicha persona no sea conocida nuestra, ni jamás nos haya procurado ningún grato momento por medio de tales virtudes. La idea que nos formamos de su efecto tiene una agradable influencia en nuestra imaginación y nos produce un sentimiento de aprobación. Este principio entra en todos los juicios que nos formamos acerca de los modales y los caracteres.

Sección 9
Conclusión

Parte I

85. Con razón podrá parecer sorprendente el que en época tan tardía un hombre encuentre necesario probar mediante elaborados argumentos que el Mérito Personal consiste enteramente en la posesión de cualidades mentales *útiles* o *agradables* para la *propia persona* o para *otros*. Podría esperarse que este principio se les hubiese ocurrido hasta a los primeros, rudos, inexpertos investigadores de la moral, o que hubiera sido aceptado por su propia evidencia, sin discusión o disputa alguna. Cualquier cosa que sea de algún modo valiosa cae tan naturalmente bajo la calificación de *útil* o de *agradable,* de *utile* o de *dulce,* que no es fácil imaginar por qué deberíamos seguir buscando más y considerar la cuestión como algo merecedor de sutiles investigaciones e indagaciones. Y como todo lo que es útil o agradable debe poseer estas cualidades con referencia a

la *propia persona* o a *otros,* el perfil completo o descripción del mérito parece dibujarse tan naturalmente como una sombra proyectada por el sol, o como una imagen reflejada en el agua. Si el terreno sobre el que se proyecta la sombra no está quebrado ni es irregular; y si la superficie sobre la que se refleja la imagen no está agitada o revuelta, se nos presentará inmediatamente una figura cabal, sin necesidad de artificio o atención alguna. Y parece una presunción razonable la de que los sistemas o hipótesis han pervertido nuestro entendimiento natural, cuando vemos que una teoría tan simple y tan obvia ha escapado durante tanto tiempo a los más elaborados escrutinios.

86. Mas sea cual fuere el caso en el orden de la filosofía, en la vida ordinaria estos principios todavía son implícitamente mantenidos, y no se recurre a ninguna otra razón de alabanza o de censura cuando nos empleamos en hacer el panegírico o la sátira, el aplauso o la censura de una acción o comportamiento humanos. Si observamos a los hombres en sus negocios o en sus actividades placenteras, en sus razonamientos y conversaciones, veremos que en ninguna parte, excepto en las escuelas, hay la menor desorientación sobre este asunto. ¿Qué cosa más natural, por ejemplo, que el diálogo siguiente?

«Estás de enhorabuena», supongamos que dice uno, «al haber dado tu hija a Cleantes. Es un hombre de honor y de sentimientos humanitarios. Todo el que tiene relación con él está seguro de recibir un trato *justo* y *amable*»*.

* Cualidades útiles para los demás.

«También te felicito yo», dice otro, «por el futuro prometedor de este yerno tuyo, cuya asidua aplicación en el estudio de las leyes, su pronta capacidad de penetración y rápido conocimiento de los hombres y de los negocios pronostican para él los mayores honores y progresos»*.

«Me sorprendes», replica un tercero, «cuando hablas de Cleantes como de un hombre de aplicación y trabajo. Lo conocí hace poco entre un grupo de gente de lo más animada, y él fue la vida y el alma de nuestra conversación: jamás he visto en nadie tanto ingenio, unido a tanta cortesía; tanta galantería sin afectación; tan agudo conocimiento demostrado con tanta gentileza»**.

«Lo admirarías aún más», dice un cuarto interlocutor, «si lo conocieras más de cerca. Esa jovialidad que tú pudiste notar en él no es un chispazo repentino provocado por el hecho de verse rodeado de gente, sino que marca el tono de toda su vida y le hace conservar una perpetua serenidad de expresión y tranquilidad de ánimo. Ha tenido que habérselas con pruebas muy duras, desgracias y peligros. Y por su grandeza de alma pudo superar todos ellos»***.

«Caballeros», exclamo yo, «la imagen que aquí habéis dibujado es de un mérito extraordinario. Cada uno de vosotros ha añadido una pincelada a su figura; y sin daros cuenta habéis superado todos los retratos esbozados

* Cualidades útiles para la propia persona.
** Cualidades inmediatamente agradables para otros.
*** Cualidades inmediatamente agradables para la propia persona.

por Gracián[1] o Castiglione[2]. Un filósofo podría escoger este carácter como modelo de perfecta virtud».

87. Y como toda cualidad que es útil o agradable para nosotros mismos o para otros en la vida ordinaria se reconoce que es parte del mérito personal, ninguna otra será aceptada allí donde los hombres juzguen acerca de las cosas sirviéndose de su razón natural y libre de prejuicios, sin dejarse llevar por los engaños de la falsa religión. El celibato, el ayuno, la penitencia, la mortificación, la negación de sí mismo, la humildad, el silencio, la soledad y toda la serie de virtudes monacales, ¿por qué razón son rechazadas por las gentes con sentido, sino porque no sirven a propósito alguno, no mejoran la fortuna de un hombre en el mundo, no le convierten en un miembro más valioso de la sociedad, no le preparan para amenizar a sus amistades y no aumentan su propia capacidad de goce? Al contrario, observamos que [esas virtudes monacales] se oponen a todos estos fines deseables, embotan el entendimiento, endurecen el corazón, oscurecen la imaginación y agrían el carácter. Con justicia, por tanto, las pasamos a la columna opuesta y las ponemos en el catálogo de los vicios; y no hay superstición que tenga entre los hombres de este mundo fuerza suficiente para pervertir por completo estos sentimientos naturales. Puede que un sombrío fanático de escaso ta-

1. *Gratian* en el original. Se refiere, naturalmente, al jesuita aragonés Baltasar Gracián (1601-1658) y a los caracteres por él descritos en *El héroe* (1637) y *El político* (1640).
2. Baldassare Castiglione (1478-1529). A su famoso *Libro del cortegiano* (1528) está aludiendo aquí Hume.

lento tenga, después de su muerte, un lugar en el calendario; pero mientras viva, rara vez será admitido en intimidad y sociedad, excepto por quienes tengan los mismos delirios y sean tan lóbregos como él.

88. Parece tener la presente teoría la suerte de no entrar en la común disputa acerca de los *grados* de benevolencia o de egoísmo que prevalecen en la naturaleza humana, disputa que es improbable que llegue jamás a resolverse, debido a que los hombres que han tomado parte en ella no se dejan convencer fácilmente, y porque los fenómenos que pueden aducirse por ambas partes son tan poco precisos, tan inciertos y tan susceptibles de múltiples interpretaciones, que apenas si resulta posible compararlos con exactitud y deducir de ellos alguna conclusión determinada. Para nuestro presente propósito, basta con que se nos conceda –cosa que no podría disputarse sin caer en el mayor absurdo– que hay infundido en nuestro corazón un cierto grado de benevolencia, por pequeño que sea; alguna chispa de simpatía o de amistad hacia el género humano; alguna partícula de paloma, amasada en nuestro ser junto con los elementos del lobo y la serpiente. Por muy débiles que supongamos que sean estos sentimientos generosos, y aunque resulten insuficientes para mover una mano o un dedo de nuestro cuerpo, deben, sin embargo, dirigir las determinaciones de nuestra mente; y en igualdad de circunstancias, darán lugar a una fría preferencia por lo que es útil y servicial para la humanidad sobre lo que es pernicioso y peligroso. Por lo tanto, surge así, inmediatamente, una *distinción moral,* un sentimiento de censura y aprobación, una

tendencia, por vaga que sea, a favorecer los objetos de una, y una aversión proporcional hacia los de la otra. Tampoco esos razonadores que con tanta firmeza mantienen que el egoísmo predomina en la naturaleza humana se escandalizarán en modo alguno al oír hablar de los débiles sentimientos de virtud implantados en nuestra naturaleza. Al contrario, se ha visto que están dispuestos a mantener una postura lo mismo que la otra; y su espíritu de sátira (pues tal parece ser, y no de corrupción) naturalmente da lugar a ambas opiniones, las cuales tienen, ciertamente, una grande y casi indisoluble conexión entre sí.

89. La avaricia, la ambición, la vanidad y todas las pasiones que por lo común, si bien impropiamente, se comprenden bajo la denominación de *egoísmo* quedan excluidas de nuestra teoría acerca del origen de la moral, no porque sean demasiado débiles, sino porque no se dirigen con propiedad hacia ese propósito. La noción de moral implica un sentimiento común a toda la humanidad, el cual recomienda el mismo objeto a la aprobación general, y hace que cada hombre, o que la mayoría de los hombres, coincida en la misma opinión o decisión acerca de dicho objeto. También implica la existencia de un sentimiento tan universal y comprehensivo, que se extienda a toda la humanidad y haga de las acciones y de la conducta de las personas, hasta de las más alejadas, un objeto de aplauso o de censura, según estén de acuerdo o en desacuerdo con la regla de lo justo que ha quedado establecida. Sólo estas dos circunstancias son los requisitos que pertenecen al sentimiento humanitario en el que

aquí hemos insistido. Las otras pasiones producen en cada persona muchos sentimientos fuertes de deseo y aversión, de afecto y de odio; pero éstas no son tan comúnmente sentidas ni son tan comprehensivas como para constituir el fundamento de una firme teoría de la censura o de la aprobación.

90. Cuando un hombre dice que otro es su *enemigo,* su *rival,* su *antagonista,* su *adversario,* se entiende que está hablando el lenguaje del interés propio y que está expresando sentimientos peculiares suyos, surgidos de sus circunstancias y situación particulares. Pero cuando aplica a otro hombre los epítetos de *vicioso, odioso* o *depravado,* entonces está hablando otro lenguaje y expresa sentimientos que espera que coincidan con los de quienes le escuchan. En este caso debe, por tanto, apartarse de su privada y particular situación, y escoger un punto de vista que sea común a él y a los demás; debe poner en marcha algún principio universal de la especie humana y tocar una cuerda a cuyo son toda la humanidad pueda armonizarse y orquestarse. Por lo tanto, si lo que quiere decir es que el hombre en cuestión posee cualidades cuya tendencia es perniciosa para la sociedad, entonces ha escogido este punto de vista común y ha tocado ese principio humanitario en el que, siquiera en cierto grado, coinciden todos los hombres. Mientras el corazón humano siga estando compuesto por los mismos elementos que hoy lo integran, nunca será indiferente al bien público, ni dejará de ser afectado por las tendencias de los caracteres y de los modales. Y aunque este sentimiento humanitario no sea generalmente estimado como

algo tan fuerte como la vanidad o la ambición, sin embargo, al ser común a todos los hombres, puede por sí constituirse en el fundamento de la moral o de cualquier sistema general de censura o alabanza. La ambición de un hombre no es la ambición de otro hombre, y tampoco un mismo suceso u objeto satisfará a ambos; pero el sentimiento humanitario de un hombre es el sentimiento humanitario de cada hombre, y el mismo objeto despierta esta pasión en todas las criaturas humanas.

91. Pero los sentimientos que surgen del humanitarismo no sólo son iguales en todas las criaturas humanas y producen la misma aprobación o censura, sino que también abarcan a todas las criaturas humanas; y no hay una sola cuya conducta o carácter no sean, en virtud de ellos, objeto de censura o de aprobación para todas. Las otras pasiones, por el contrario, comúnmente llamadas egoístas, producen en cada individuo sentimientos diferentes, según la particular situación de cada uno; y miran a la mayor parte de la humanidad con indiferencia y despreocupación sumas. Quienquiera que tenga una alta consideración y estima por mí, halaga mi vanidad; quien expresa desprecio por mí, me mortifica y desagrada. Pero como mi nombre es conocido sólo por una pequeña parte de la humanidad, son pocos los que entran en la esfera de esta pasión, o que suscitan por razón de ella mi complacencia o mi disgusto. Pero si me representáis una conducta tiránica, insolente o bárbara en cualquier país o época del mundo, inmediatamente detengo la vista en las tendencias perniciosas de una conducta así, y experimento un sentimiento de repugnancia y desagrado hacia ella. No

hay carácter, por remoto que sea, que en esto me resulte totalmente indiferente. Lo que es beneficioso para la sociedad o para la propia persona debe preferirse. Y cada cualidad o acción de todo ser humano debe, en virtud de esto, ser clasificada bajo alguna categoría o denominación que sea expresiva de una general censura o de un general aplauso.

¿Qué más, por tanto, podríamos pedir para distinguir aquellos sentimientos que dependen del humanitarismo de aquellos otros que están conectados con cualquier otra pasión, o para satisfacer la pregunta de por qué los primeros son el origen de la moral, y no los segundos? Toda conducta que gana mi aprobación al tocar mis sentimientos humanitarios se gana también el aplauso de los hombres al estar afectando en ellos el mismo principio; pero lo que sirve a mi avaricia o a mi ambición satisface estas pasiones sólo en mí, y no afecta a la avaricia o la ambición del resto de la humanidad. No hay conducta de hombre alguno que, si tiene una tendencia beneficiosa, no resulte agradable a mis sentimientos humanitarios, por muy alejada que esté la persona; pero todo hombre que esté lo suficientemente alejado como para no ser ni un obstáculo ni una ayuda a mi avaricia y a mi ambición, es considerado con total indiferencia por estas pasiones. Por tanto, al ser tan grande y evidente la diferencia entre estas especies de sentimiento, el lenguaje debe amoldarse a ella e inventar una peculiar serie de términos para expresar esos sentimientos universales de censura o aprobación que surgen del humanitarismo o de opiniones acerca de la utilidad general y de su contrario. La Virtud y el Vicio se hacen entonces conocidos; la moral

se reconoce; se forman ciertas ideas generales acerca de la conducta y el comportamiento humanos; se esperan tales medidas de hombres que están en tales situaciones; decimos que esta acción está en conformidad con nuestra regla abstracta, y que esa otra está en oposición. Y mediante tales principios universales, con frecuencia se controlan y limitan los particulares sentimientos de egoísmo*.

92. De los ejemplos de tumultos populares, sediciones, facciones, pánicos y todas las pasiones que se comparten con una multitud, aprendemos la influencia que la

* Parece cierto, basándonos en la razón y en la experiencia, que un salvaje rudo y sin educación regula principalmente su amor y su odio guiándose por las ideas de utilidad y daño propios, y que sólo tiene nociones muy vagas acerca de una regla general o sistema de conducta. Odia de todo corazón al hombre que está frente a él en la batalla, no sólo en el momento de la lucha, lo cual es casi inevitable, sino para siempre; y no se queda satisfecho ni con el castigo ni con la venganza más extremados. Pero nosotros, acostumbrados a la vida en sociedad y a reflexionar con más amplitud, consideramos que ese hombre está sirviendo a su propio país y a su comunidad; que cualquier otro hombre en la misma situación haría lo mismo; que hasta nosotros, en circunstancias semejantes, observaríamos una conducta similar; que, en general, la sociedad humana se sostiene mejor apoyándose en tales máximas. Y mediante estas suposiciones y consideraciones, vamos corrigiendo en cierta medida nuestras pasiones más violentas y cerriles. Y aunque mucho de nuestra amistad y enemistad continúa estando regulado por consideraciones de beneficio y de daño, rendimos, por lo menos, este homenaje a las reglas generales que estamos acostumbrados a respetar: pervertimos la conducta de nuestro adversario imputándole malicia o injusticia, para así dar salida a esas pasiones que surgen del amor a uno mismo y del interés propio. Cuando el corazón está lleno de rabia, nunca le faltan recursos de esa naturaleza, aunque a veces sean tan frívolos como aquellos de los que Horacio echó mano cuando, casi aplastado por la caída de un árbol, acusó de parricidio a quien lo plantó.

sociedad tiene para provocar y fomentar cualquier emoción; y vemos cómo mediante este procedimiento, de las ocasiones menos importantes y más triviales pueden surgir los desórdenes más ingobernables. Solón no fue muy cruel, aunque quizá fuera un legislador injusto que castigó a los neutrales en las guerras civiles; y pocos, según pienso, recibirían el castigo en tales casos, de ser sus afectos y su trato considerados suficientes para absolverlos. No hay egoísmo, y no hay apenas filosofía alguna que tenga fuerza suficiente para mantener una total frialdad e indiferencia; y tiene que ser un superhombre o un infrahombre el que no se vea prendido por la llama común. ¿Qué tiene, pues, de extraño el que encontremos que los sentimientos tienen tanta influencia en la vida, aunque broten de principios que a primera vista pueden parecer minúsculos y frágiles? Pero hemos de subrayar que estos principios son sociales y universales; de algún modo toman el *partido* de la Humanidad frente al vicio o desorden, su común enemigo. Y como la preocupación benevolente por los demás es algo que en mayor o menor grado se difunde por todos los hombres y es la misma en todos ellos, se da con más frecuencia en el trato, en la vida de sociedad y en la conversación; y la censura y aprobación que de ahí se siguen son así sacadas de esa situación de letargo en el que están sepultadas en las naturalezas solitarias y salvajes. Otras pasiones, aunque quizá más fuertes originalmente, al ser egoístas y privadas, son a menudo vencidas por aquella otra fuerza, y dejan que aquellos principios sociales y públicos se apoderen de nuestro corazón.

93. Otro principio de nuestra constitución que añade una gran fuerza al sentimiento moral es el deseo de fama, el cual impera en todas las almas generosas con tan incontrolable autoridad, y es a menudo el gran objetivo de todos sus planes y empresas. Mediante nuestro constante y firme afán de adquirir un prestigio, un nombre, una reputación en el mundo, con frecuencia revisamos nuestro comportamiento y conducta, y consideramos cómo serán vistos por aquellos que están cerca de nosotros y nos observan. Este hábito constante de autoexaminarnos, esta como reflexión sobre nosotros mismos, mantiene alerta todos los sentimientos acerca de lo justo y de lo injusto, y engendra en las naturalezas nobles una cierta reverencia por sí mismas y por las demás, lo que es el más seguro guardián de todas las virtudes. Las conveniencias y placeres animales van perdiendo valor a medida que se va adquiriendo con aplicación toda belleza interior y gracia moral, llegando la mente a completarse con toda perfección que pueda adornar o embellecer a una criatura racional.

Aquí está la más perfecta moralidad de la que tenemos conocimiento; aquí se manifiesta la fuerza de muchas simpatías. Nuestro sentimiento moral mismo es un sentimiento de esa naturaleza, y nuestra preocupación por mantener una buena reputación frente a los demás parece surgir únicamente de un cuidado por preservar nuestra reputación ante nosotros mismos; y a fin de alcanzar ese propósito vemos que resulta necesario apuntalar nuestro vacilante juicio con la correspondiente aprobación de la humanidad.

94. Pero a fin de ajustar las cosas y quitar de en medio cualquier posible dificultad, supongamos que todos estos razonamientos sean falsos. Supongamos que cuando resolvemos en sentimientos de humanitarismo y simpatía el placer que surge de consideraciones de utilidad, estamos abrazando una hipótesis equivocada. Digamos que es necesario buscar otra explicación para ese aplauso que dedicamos a los objetos, ya sean éstos inanimados, animados o racionales, si tienen una tendencia a promover el bienestar y la ventaja de la humanidad. Por difícil que sea concebir que damos aprobación a un objeto en virtud de su tendencia hacia un cierto fin, mientras que el fin mismo es totalmente indiferente, admitamos este absurdo y consideremos cuáles son las consecuencias. Pues bien, la precedente descripción o definición del Mérito Personal habrá de continuar conservando su evidencia y autoridad; habremos de seguir reconociendo que toda cualidad de la mente que es *útil* o *agradable* para la *propia persona* o para *otros* comunica un placer al espectador, reclama su estima y es admitida bajo la honorable clasificación de virtud o mérito. ¿No son la justicia, la fidelidad, el honor, la veracidad, la lealtad, la castidad estimadas únicamente porque promueven el bien de la sociedad? ¿No es ésa la tendencia implícita en el humanitarismo, la benevolencia, la clemencia, la generosidad, la gratitud, la moderación, la ternura, la amistad y todas las demás virtudes sociales? ¿Cabría dudar de que la laboriosidad, la discreción, la frugalidad, el saber guardar un secreto, el orden, la perseverancia, la previsión, la sensatez y toda esta clase de virtudes y logros que no habría páginas suficientes para enumerar; cabría dudar, digo, de que la tendencia de estas cualidades a pro-

mover el interés y la felicidad de quien las posee es el *solo* fundamento de su mérito? ¿Quién puede disputar que un alma que mantiene una serenidad y una alegría perpetuas, una noble dignidad y un espíritu inquebrantable, un tierno afecto y una buena voluntad para quienes están en torno, al tener un mayor gozo dentro de sí, es también un espectáculo más estimable y alegre que si estuviera bajo un ataque de melancolía, atormentada por la ansiedad, irritada por la ira, o hundida en la más abyecta bajeza y degeneración? Y en cuanto a las cualidades inmediatamente *agradables para otros,* ya lo dicen suficientemente por sí mismas; y habrá de ser ciertamente una persona infeliz, ya por temperamento, ya por su situación y compañía, la que no haya percibido nunca los encantos de un ingenio multifacético o de una afabilidad desbordante, de una delicada modestia o de una distinguida gentileza de trato y de maneras.

95. Me doy cuenta de que nada puede ser más antifilosófico que el estar seguro o ser dogmático acerca de asunto alguno; y que incluso si un escepticismo *excesivo* pudiera mantenerse, éste no sería más destructivo para el justo razonamiento y la investigación. Estoy convencido de que cuando los hombres están más seguros y se muestran más arrogantes, están por lo común más equivocados y han dado rienda suelta a la pasión sin esa apropiada deliberación y ponderación que únicamente pueden protegerlos de los mayores absurdos. Sin embargo, debo confesar que esta enumeración[1] pone el asunto

1. Se refiere a lo dicho en el apartado anterior.

bajo una luz tan fuerte, que *en el presente* no puedo estar más seguro de ninguna verdad aprendida mediante razonamiento y argumentación que de que el mérito personal consiste en cualidades que son útiles o agradables para la persona que las posee o para otros que tienen relación con ella. Pero cuando reflexiono en que, aunque el volumen y la figura de la tierra han sido medidos y delineados, y los flujos y mareas han sido explicados, y el orden y economía de los cuerpos celestes se han sometido a leyes apropiadas, y el Infinito ha sido reducido a cálculo, los hombres continúan todavía disputando acerca del fundamento de sus deberes; cuando reflexiono en esto, digo, caigo de nuevo en la desconfianza y el escepticismo, y sospecho que una hipótesis tan obvia, de ser verdadera, habría sido aceptada hace tiempo por el unánime sufragio y consentimiento de la humanidad.

Parte II

96. Habiendo explicado la *aprobación* moral que acompaña al mérito o virtud, sólo nos queda considerar brevemente nuestra interesada *obligación* hacia ella, e investigar si todo hombre que tenga algún interés en su propia felicidad y bienestar no encontrará el mejor camino para ello en la práctica de todos los deberes morales. Si esto puede ser claramente deducido de la anterior teoría, tendremos la satisfacción de haber propuesto unos principios que no sólo, según espero, resistirán la prueba del razonamiento y la investigación, sino que también podrán contribuir a que los hombres enmienden sus vidas

y mejoren en lo tocante a moralidad y virtud social. Y aunque la verdad filosófica de una proposición no depende en modo alguno de su tendencia a promover los intereses de la sociedad, sería desafortunado el que un hombre ofreciera una teoría que, por muy verdadera que fuese, él mismo confesara que lleva a prácticas peligrosas y perniciosas. ¿Para qué rascar en esos rincones de la naturaleza que esparcen malestar por todo alrededor? ¿Para qué sacar la pestilencia del pozo en el que está enterrada? La agudeza de ese tipo de indagaciones quizá sea admirada; pero los sistemas correspondientes serán detestados; y la humanidad estará de acuerdo, si no puede refutarlos, en hundirlos, por lo menos, en un silencio y olvido eternos. Las verdades que son *perniciosas* para la sociedad, si es que hay verdades de ese tipo, cederán el paso a errores que sean saludables y *ventajosos*.

Pero ¿qué verdades filosóficas pueden ser más ventajosas para la sociedad que las que aquí hemos ofrecido, las cuales representan la virtud con todos sus auténticos y más atractivos encantos, y hacen que nos acerquemos a ella con facilidad, confianza y afecto? Cae la deprimente vestimenta con la que muchos teólogos y algunos filósofos la habían cubierto, y no aparece en ella más que gentileza, sentido humano, beneficencia, afabilidad y, en los momentos oportunos, hasta juego, exultación y alegría. No habla de inútiles austeridades y rigores, de sufrimiento y de negarse a uno mismo. Declara que su solo propósito es hacer que sus partidarios y toda la humanidad, durante cada instante de su existencia, estén, de ser posible, alegres y contentos; y no les aparta de ningún placer, excepto cuando hay esperanza de una amplia

compensación en otro período de sus vidas. El único esfuerzo que pide es el de un cálculo justo y una firme preferencia por la mayor felicidad. Y si se le acercan algunos severos pretendientes, enemigos de la alegría y del placer, los rechaza como a hipócritas y engañadores; o, si los admite en su séquito, los sitúa, sin embargo, entre los menos favorecidos de sus partidarios.

Y ciertamente, dejando ahora toda expresión figurativa, ¿qué esperanzas podremos albergar nunca de atraer a la humanidad a unas prácticas que confesamos que están llenas de austeridad y rigor? O ¿qué teoría moral podrá servir jamás para un propósito útil, a menos que pueda mostrar con particular detalle que todos los deberes que recomienda son también el verdadero interés de cada individuo? Parece que la ventaja especial del sistema precedente es que procura los medios apropiados para ese propósito.

97. Sería, sin duda, superfluo probar que las virtudes que son inmediatamente *útiles* o *agradables* para la persona que las posee son deseables con miras al interés propio. Ciertamente, los moralistas pueden aquí ahorrarse todos los esfuerzos que suelen hacer al recomendar estos deberes. ¿Qué propósito hay en hacer acopio de argumentos para evidenciar que la templanza es ventajosa y que los excesos del placer son dañosos, cuando ya se echa de ver que estos excesos son denominados tales porque hacen daño? Si el uso ilimitado de licores fuertes no dañara la salud o las facultades del cuerpo y de la mente más que el uso del aire o del agua, no sería ni un ápice más vicioso o censurable.

Parece igualmente superfluo probar que las virtudes *sociales* que consisten en conducirse con buenos modales y con ingenio, decencia y gentileza, son más deseables que las cualidades contrarias. La vanidad, sin que haga falta ninguna otra consideración, es por sí sola un motivo suficiente para hacernos desear la posesión de estos logros. Ningún hombre ha sido jamás deficiente en este particular por voluntad propia. Todos nuestros fallos proceden aquí de la mala educación, de la falta de capacidad, o de una disposición perversa e incorregible. ¿Preferiríais que vuestra compañía fuese deseada, admirada y buscada, o que fuese odiada, despreciada y evitada? ¿Podría alguien deliberar seriamente ante una opción de este tipo? Así como no hay goce sincero sin que haya una cierta referencia a la vida en compañía y sociedad, así tampoco hay reunión social agradable, o siquiera tolerable, cuando un hombre siente que su presencia no es bien recibida y descubre a su alrededor síntomas de disgusto y aversión.

98. Pues bien, ¿por qué en la más amplia sociedad o confederación humana no habría de ser el caso igual que en los *clubs* y reuniones particulares? ¿Por qué resulta más dudoso que las virtudes mayores del humanitarismo, la generosidad y la beneficencia, sean deseables con miras a la felicidad y al propio interés que los dones más limitados de la ingeniosidad y la buena educación? ¿Tenemos miedo de que estos afectos sociales interfieran con la utilidad privada en mayor grado que cualesquiera otros propósitos, y no puedan satisfacerse sin algún sacrificio importante del honor o de lo valio-

so? Si es así, no estamos sino mal enseñados acerca de la naturaleza de las pasiones humanas, y estamos más influidos por distinciones verbales que por diferencias reales.

Cualquier contradicción que pueda vulgarmente suponerse entre los sentimientos y disposiciones *egoístas* y los *sociables,* en realidad no es mayor que la que hay entre los [sentimientos] egoístas y los ambiciosos, los egoístas y los vengativos, los egoístas y los vanidosos. Se requiere que haya alguna propensión de algún tipo para que sea base del egoísmo y para hacer apetecibles los objetos de su deseo; y no hay ninguna más adecuada a este propósito que la benevolencia o sentido humanitario. Los bienes de fortuna se gastan, ya sea buscando un modo de satisfacerse u otro: el avaro que ahorra sus ingresos anuales y los presta con interés, ya los ha gastado para satisfacer su avaricia. Y sería difícil mostrar por qué un hombre pierde más como consecuencia de una acción generosa que por cualquier otro método de gasto; pues lo más que puede lograr mediante el más elaborado egoísmo es el permitirse satisfacer algún afecto.

99. Ahora bien, si la vida sin pasión ha de ser por fuerza insípida y aburrida, dejémosle a un hombre suponer que tiene el poder absoluto de modelar su propia disposición, y que delibere acerca de qué apetito o deseo elegiría como fundamento de su felicidad y de su gozo. Este hombre observaría que cuando un deseo afectivo es gratificado con el éxito, procura una satisfacción proporcional a su fuerza y violencia; pero además de esta ventaja,

que es común a todos los afectos, el sentimiento inmediato de la benevolencia y la amistad, del humanitarismo y la afabilidad, es dulce, suave, tierno y agradable, independientemente de la suerte que corra y de los accidentes. Estas virtudes se ven, además, asistidas por una grata conciencia o reminiscencia que nos mantiene contentos con nosotros mismos y con los demás mientras retenemos la agradable reflexión de haber contribuido con nuestra parte a la humanidad y a la sociedad. Y aunque todos los hombres muestran ser envidiosos de nuestros éxitos en aquellas empresas motivadas por la avaricia y la ambición, estamos, sin embargo, casi seguros de su buena voluntad y de sus buenos deseos, siempre y cuando nosotros perseveremos en los caminos de la virtud y nos empleemos en la realización de planes y propósitos generosos.

¿Qué otra pasión hay, en la cual encontremos tantas ventajas reunidas, un agradable sentimiento, una grata conciencia, una buena reputación? Mas podemos observar que los hombres están de por sí bastante convencidos de estas verdades; y no son deficientes en el cumplimiento de sus deberes para con la sociedad porque no deseen ser generosos, amigables y humanitarios, sino porque no se sienten tales[1].

100. Tratando el vicio con la mayor candidez, y aun haciéndole todas las concesiones posibles, hemos de reco-

1. Aunque ya ha insistido Hume en la importancia del *sentimiento moral,* me permito llamar la atención sobre esta frase, difícil de entender fuera de un contexto humeano. El Apéndice 1 volverá sobre este asunto.

nocer que, mirando nuestro propio interés, en ningún caso hay pretexto para darle [al vicio] preferencia sobre la virtud, excepto, quizá, en el caso de la justicia, en el cual, considerando las cosas desde un cierto ángulo, puede con frecuencia parecer que un hombre ha resultado perdedor como consecuencia de su integridad. Y aunque se reconoce que sin respeto a la propiedad no hay sociedad que pueda subsistir, sin embargo, según el modo imperfecto con que se llevan los asuntos humanos, un truhán avisado podrá pensar, en particulares ocasiones, que un acto de iniquidad o de infidelidad significará un incremento considerable de su fortuna, sin producir por ello una brecha considerable en la unión y confederación social. Que *la honestidad es la mejor política* puede que sea una regla general, pero es susceptible de muchas excepciones; y tal vez pueda pensarse que quien se conduce más sabiamente es el que observa la regla general y se aprovecha de todas las excepciones.

101. Debo confesar que si un hombre piensa que el anterior razonamiento requiere refutación, será un poco difícil encontrar alguna que le parezca satisfactoria y convincente. Si su corazón no se rebela contra tales máximas perniciosas, si no siente una repugnancia ante pensamientos de villanía o bajeza, habrá perdido, ciertamente, un motivo considerable para seguir la virtud; y podemos esperar que sus prácticas se correspondan a su especulación. Pero en todas las naturalezas sutiles, la antipatía hacia la trapacería y el oportunismo es demasiado fuerte como para ser compensada por proyecto

alguno de ganancia o de beneficio pecuniario. Una íntima paz de la mente, conciencia de integridad, un examen de nuestra propia conducta con resultados satisfactorios: éstas son las circunstancias que se requieren para la felicidad, y serán celebradas y cultivadas por todo hombre honesto que sienta la importancia que ellas tienen.

Un hombre así tiene, además, la frecuente satisfacción de ver cómo los sinvergüenzas, con toda su pretendida astucia y habilidad, son traicionados por sus propias máximas; pues aunque se proponen defraudar con moderación y a escondidas, un incidente tentador tiene lugar, y, como la naturaleza es frágil, caen en la trampa, de la cual no pueden liberarse sin perder por completo su reputación y toda confianza de la humanidad en el futuro.

Mas aunque alguna vez pudieran [estos truhanes] tener éxito y mantener su fraude escondido, un hombre honesto, si tiene alguna tintura de filosofía, o siquiera una común capacidad de observación y reflexión, descubrirá que ellos son, a fin de cuentas, las mayores víctimas, y que han sacrificado el gozo incalculable de poseer una buena reputación, al menos ante ellos mismos, por la adquisición de juguetes y fruslerías sin valor alguno. ¿Qué es lo poco que se necesita para abastecer las *necesidades* de la naturaleza? Y en lo tocante al *placer,* ¿qué comparación podrá haber entre la satisfacción incalculable de la conversación, del trato social y del estudio, incluso de la salud y de las comunes bellezas naturales, pero, sobre todo, de la paz de reflexionar sobre nuestra propia conducta; qué comparación po-

drá haber, digo, entre estas cosas y los febriles y vacíos placeres del lujo y el gasto? Ciertamente, los placeres naturales no tienen precio; y ello es así, tanto porque están por debajo de cualquier otro precio a la hora de obtenerlos, como porque están por encima a la hora de disfrutarlos.

Apéndice 1
Sobre el sentimiento moral

102. Si la hipótesis anterior es aceptada, nos será ahora fácil determinar la cuestión planteada al comienzo*, referente a los principios generales de la moral; y aunque entonces decidimos posponer esa cuestión para no enredarnos en intrincadas especulaciones impropias de los discursos morales, podemos en el momento presente retomar el asunto y examinar en qué grado entran la *razón* o el *sentimiento* en todas las decisiones de alabanza o de censura.

Al suponerse que un fundamento principal de la alabanza moral reside en la utilidad de una cualidad o acción, de ello resulta evidente que la *razón* debe tener una participación considerable en todas las decisiones de esa clase; pues nada que no sea esa facultad puede instruirnos acerca de la tendencia de cualidades y acciones, y se-

* Sección 1.

ñalarnos sus consecuencias beneficiosas para la sociedad y para quien las posee. En muchos casos, éste es un asunto que puede dar lugar a una gran controversia: puede haber dudas; es posible que haya intereses opuestos. Y debe darse la preferencia a una de las partes, tras una cuidadosa consideración y teniendo en cuenta un siquiera pequeño predominio de la utilidad. Esto es particularmente de notar en cuestiones que se refieren a la justicia, como es natural suponer debido a la especie de utilidad que acompaña a esta virtud*. Si cada caso de justicia, como ocurre con los casos de benevolencia, fuese útil a la sociedad, la cosa sería más fácil de determinar y muy pocas veces sería susceptible de mayor controversia. Pero como hay ejemplos particulares relativos a la justicia que a menudo son perniciosos en su primera e inmediata tendencia, y como la ventaja de la sociedad resulta sólo de la observancia de la regla general y de la concurrencia y cooperación de varias personas en un mismo, equitativo modo de conducta, el caso se hace aquí más intrincado y complejo. Las varias circunstancias de la sociedad; las varias consecuencias que pueden derivarse de cualquier práctica; los vanos intereses que pueden ser propuestos: cosas son éstas que en muchas ocasiones resultan dudosas y están sujetas a gran discusión y escrutinio.

El objeto de las leyes municipales es fijar todas las cuestiones referentes a la justicia; los debates entre los ciudadanos, lo que reflejan los políticos, los precedentes históricos y los registros y memoriales públicos están todos

* Véase Apéndice 3.

dirigidos al mismo propósito. Y una *razón* o *juicio* sobremanera precisos son con frecuencia requeridos para formular la decisión acertada entre tan intrincadas dudas provenientes de utilidades oscuras y contrapuestas.

103. Pero aunque la razón, cuando se ve cumplidamente asistida y mejorada, sea suficiente para instruirnos acerca de si las tendencias de las cualidades y de las acciones son perniciosas o son útiles, no es por sí sola suficiente para producir ninguna censura o aprobación moral. La utilidad es sólo una tendencia hacia un cierto fin; y si el fin nos resultara totalmente indiferente, habríamos de sentir la misma indiferencia hacia los medios. Se requiere, pues, que un *sentimiento* se manifieste, a fin de dar preferencia a las tendencias útiles sobre las perniciosas. Este sentimiento no puede ser otro que un sentimiento en favor de la felicidad del género humano, y un resentimiento por su desdicha, pues éstos son los dos diferentes fines que la virtud y el vicio tienden a promover. Aquí, por tanto, la *razón* nos instruye acerca de las varias tendencias de las acciones, y el *sentimiento humanitario* hace una distinción a favor de aquellas que son útiles y beneficiosas.

104. Esta división entre las facultades del entendimiento y las del sentimiento en todas las decisiones morales parece desprenderse con claridad de la hipótesis precedente. Pero voy a suponer que esa hipótesis sea falsa; será, entonces, necesario buscar alguna otra teoría que resulte satisfactoria; y me atrevo a afirmar que no podrá encontrarse ninguna, mientras supongamos que la razón

es la única fuente de la moral. Para probar esto, será apropiado que ponderemos las cinco consideraciones siguientes.

I. Es fácil que una hipótesis falsa mantenga alguna apariencia de verdad cuando se queda por entero en el orden de las generalidades, hace uso de términos que no han sido definidos y emplea comparaciones en lugar de casos concretos. Esto es de notar particularmente en esa filosofía que atribuye a la razón todas las distinciones morales, sin la cooperación del sentimiento. Es imposible que en caso particular alguno esta tesis pueda hacerse inteligible, por muy especiosa que sea la figura a que pueda dar lugar en declamaciones y discursos generales. Examinad, por ejemplo, el crimen de la *ingratitud,* el cual se da siempre que observamos por un lado una buena voluntad expresada y conocida y la realización de buenos oficios; y por parte, del otro lado, un pago de mala voluntad o indiferencia, con malos oficios o negligencia. Pues bien: analizad todas estas circunstancias y examinad, sólo mediante la razón, en qué consiste aquí el demérito o censura. Nunca podréis llegar a conclusión alguna.

105. La razón juzga acerca de una *cuestión de hecho* o acerca de *relaciones.* Preguntaos, pues, en primer lugar, dónde está la cuestión de hecho que aquí llamamos *crimen;* señaladla; determinad el momento de su existencia; describid su esencia o naturaleza; exponed el sentido o la facultad a los que se manifiesta. Reside en el alma de la persona ingrata; tal persona debe, por tanto, sentirla y ser consciente de ella. Pero nada hay ahí, excepto la pasión de mala voluntad o de absoluta indiferencia. Mas no

podéis decir que siempre y en todas las circunstancias estas cosas sean crímenes. No; sólo son crímenes cuando se dirigen hacia personas que previamente han expresado y manifestado buena voluntad para con nosotros. En consecuencia, podemos inferir que el crimen de la ingratitud no es ningún *hecho* individual en particular, sino que surge de una complejidad de circunstancias, las cuales, al ser presentadas al espectador, provocan el *sentimiento* de censura según la estructura y constitución particulares de su mente.

106. Me decís que esta representación es falsa; que el crimen, ciertamente, no consiste en un *hecho* particular de cuya realidad nos aseguramos mediante la razón, sino que consiste en ciertas *relaciones morales* descubiertas por la razón, de igual modo a como por la razón descubrimos las verdades de la geometría o del álgebra. Pero yo pregunto: ¿qué son esas relaciones de las que aquí estáis hablando? En el caso referido más arriba, veo primero buena voluntad y buenos oficios en una persona; y luego, mala voluntad y malos oficios en la otra. Entre éstas hay una relación de *contrariedad.* ¿Consiste el crimen en esa relación? Pero supongamos que una persona alberga una mala voluntad hacia mí, o ha empleado contra mí malos oficios; y que yo, a cambio, soy indiferente para con ella o empleo buenos oficios hacia ella. Aquí existe la misma relación de *contrariedad,* y sin embargo mi conducta sería, más que nada, laudable. Dad al asunto tantas vueltas como queráis, mas nunca podréis hacer que la moralidad se base en una relación, sino que hemos de recurrir a decisiones del sentimiento.

Cuando se afirma que dos más tres es igual a la mitad de diez, entiendo perfectamente esta relación de igualdad. Concibo que si diez se divide en dos partes, de las cuales la una tiene tantas unidades como la otra, y que si cualquiera de estas partes es comparada con dos más tres, contendrá tantas unidades como ese número compuesto. Pero cuando, basándoos en esto, establecéis una comparación con las relaciones morales, confieso que soy totalmente incapaz de entenderos. Un acto moral, un crimen como la ingratitud, es un objeto complejo. ¿Consiste la moralidad en la relación que sus partes mantienen entre sí? ¿Cómo? ¿De qué manera? Especificad la relación; sed más precisos y explícitos en vuestras proposiciones, y fácilmente veréis su falsedad.

107. Pero me decís que no, que la moralidad consiste en la relación que tienen los actos con la norma de lo justo; y que son denominados buenos o malos, según estén de acuerdo o en desacuerdo con ella. ¿Qué es, pues, esa norma de lo justo? ¿En qué consiste? ¿Cómo se determina? Decís que mediante la razón, la cual examina las relaciones morales de los actos. De modo que las relaciones morales son determinadas comparando los actos con una norma. Y esa norma es determinada considerando las relaciones morales de los objetos. ¿No es éste un sano razonamiento?

Todo esto es metafísica, decís. Basta, pues; no hace falta más para hacernos albergar la grave sospecha de que se trata de una falsedad. Sí, respondo; de seguro que aquí hay metafísica, pero toda está en el lado de vosotros, de los que proponéis hipótesis abstrusas que nunca

pueden hacerse inteligibles, ni cuadrar con ningún ejemplo o ilustración particular. La hipótesis que nosotros abrazamos es clara. Mantiene que la moralidad es determinada por el sentimiento. Define la virtud diciendo que es *cualquier acción mental o cualidad que da al espectador un grato sentimiento de aprobación;* y el vicio, lo contrario. Después procedemos a examinar una simple cuestión de hecho, a saber: qué acciones tienen esta influencia. Consideramos todas las circunstancias en las que estas acciones concuerdan y, a partir de ahí, tratamos de deducir algunas observaciones respecto a estos sentimientos. Si a esto lo llamáis metafísica y encontráis en ello algo abstruso, tendréis por fuerza que concluir que vuestra mentalidad no es la apropiada para las ciencias morales.

108. II. Toda vez que un hombre delibera acerca de su propia conducta (por ejemplo, acerca de si debería, en un caso concreto de emergencia, ayudar a su hermano o ayudar a un benefactor), tiene que considerar estas distintas relaciones con todas las circunstancias y situaciones referentes a las personas[1] para determinar qué deber y obligación es superior. Y para determinar la proporción de líneas en un triángulo, es necesario examinar la naturaleza de esa figura y las relaciones que sus varias partes tienen entre sí. Pero a pesar de la aparente semejanza que existe en ambos casos, hay en el fondo una radical diferen-

1. Es decir, para averiguar si debe dar la preferencia al hermano, o si debe dársela al benefactor, tiene que considerar por separado las distintas relaciones que ha establecido con ambas personas.

cia entre ellos. Cuando un razonador especulativo trata de triángulos o de círculos, considera las diversas y conocidas relaciones de las partes de estas figuras; y, a partir de ahí, infiere alguna relación desconocida, la cual se deriva de las anteriores. Pero en las deliberaciones morales debemos tener de antemano un conocimiento de todos los objetos y de todas las relaciones que éstos mantienen entre sí; y basándonos en una comparación del todo, determinamos nuestra elección o aprobación. No hay hecho nuevo que certificar; no hay nueva relación que descubrir. Se supone que todas las circunstancias del caso están ante nosotros antes de que podamos formular algún juicio de censura o de aprobación. Y si alguna circunstancia material nos es todavía desconocida o dudosa, debemos primero emplear nuestra capacidad de investigación y nuestras facultades intelectuales en asegurarnos respecto a ella; y debemos, durante ese tiempo, suspender toda decisión o sentimiento moral. Mientras no sepamos si un hombre ha sido o no ha sido el agresor, ¿cómo podremos determinar si la persona que lo mató es criminal o inocente? Pero después que cada circunstancia y cada relación son conocidas, el entendimiento no tiene ya más espacio en el que operar, ni ningún objeto en el que emplearse. La aprobación o la censura que entonces tienen lugar no pueden ser obra del juicio, sino del corazón; y no consisten en una proposición o afirmación especulativa, sino en un sentimiento activo. En las disquisiciones del entendimiento, partiendo de circunstancias y relaciones conocidas, inferimos alguna nueva y desconocida. En las decisiones morales, todas las circunstancias y relaciones deben ser previamente conoci-

das; y la mente, tras contemplar el todo, siente alguna nueva impresión de afecto o de disgusto, de estima o de desprecio, de aprobación o de censura.

109. De ahí la gran diferencia entre un error referente a los *hechos* y un error referente a *lo justo;* y de ahí la razón por la que el uno es, por lo común, criminal, y el otro no. Cuando Edipo mató a Laio, ignoraba la relación; y de una manera inocente e involuntaria, formó, a partir de una serie de circunstancias, opiniones erróneas acerca de la acción que cometió[1]. Pero cuando Nerón mató a Agripina, todas las circunstancias factuales le eran previamente conocidas; mas un motivo de venganza, o de miedo, o de interés, prevaleció en su salvaje corazón por encima de sentimientos de deber y de humanitarismo[2]. Y cuando expresamos contra él [Nerón] ese rechazo al que, al cabo de muy poco tiempo, él mismo se hizo insensible, no es porque estemos viendo relaciones que él ignoraba, sino porque, debido a la rectitud de nuestra disposición, brotan en nosotros sentimientos contra los que él estaba endurecido por culpa de la adulación y de una larga persistencia en la práctica de los crímenes más horrendos. Es, pues, en estos sentimientos, y no en el descubrimiento de relaciones de ningún tipo, en lo que consisten todas las determinaciones morales. Antes de que podamos pretender llegar a alguna decisión de esta clase, todo debe ser conocido y confirmado, por lo que al objeto o acción se refiere. Sólo nos queda, entonces,

1. Ejemplo de error referente a los *hechos.*
2. Ejemplo de error referente a *lo justo.*

experimentar por nuestra parte un sentimiento de censura o de aprobación; y, a partir de ahí, nos pronunciamos acerca de si la acción es criminal o virtuosa.

110. III. Esta doctrina se hará aún más evidente si comparamos la belleza moral con la natural, con la cual mantiene una semejanza tan acusada en tantos aspectos. Toda belleza natural depende de la proporción, relación y posición de las partes; pero sería absurdo inferir de esto que la percepción de la belleza consiste enteramente, como la percepción de la verdad en problemas de geometría, en la percepción de las relaciones, y es realizada totalmente por el entendimiento o las facultades intelectuales. En todas las ciencias, nuestra mente investiga acerca de relaciones desconocidas, partiendo de relaciones conocidas. Pero en las decisiones que se refieren al gusto y a la belleza exterior, todas las relaciones son de antemano obvias a la vista; y es después cuando procedemos a experimentar un sentimiento de complacencia o de disgusto, según sea la naturaleza del objeto y la disposición de nuestros órganos.

Euclides expuso exhaustivamente todas las cualidades del círculo; pero en ninguna proposición dijo una sola palabra acerca de su belleza. La razón de esto es evidente: la belleza no es una cualidad del círculo; no reside en ninguna parte de esa línea cuyas partes equidistan de un centro común; es solamente el efecto que esa figura produce en la mente, cuya peculiar constitución o estructura la hace susceptible de tales sentimientos. En vano buscaríais la belleza en el círculo; en vano trataríais de encontrarla en las propiedades de esa figu-

ra, haciendo uso de los sentidos o de razonamientos matemáticos.

Prestad atención a Palladio[1] o a Perrault[2] cuando explican todas las partes y proporciones de una columna. Hablan de la cornisa y del friso; de la base y del entablamento; del fuste y del arquitrabe. Y dan la descripción y la posición de cada uno de estos elementos. Pero si les pidierais que diesen la descripción y posición de su belleza, responderían al instante diciendo que la belleza no reside en ninguna de las partes o miembros de una columna, sino que se desprende del todo cuando esa figura compleja es presentada a una mente inteligente susceptible de experimentar esas sensaciones más sutiles. Hasta que no aparezca un espectador tal, no habrá nada más que una figura de tales o cuales dimensiones y proporciones determinadas; es sólo de los sentimientos del espectador, de donde surge su elegancia y su belleza.

Y es más: escuchad a Cicerón cuando pinta los crímenes de un Verres o de un Catilina. Debéis reconocer que la torpeza moral resulta igualmente de la contemplación del todo cuando éste se presenta a un ser cuyos órganos tienen una estructura y una formación particulares. El orador podrá pintarnos la rabia, la insolencia y la barbarie, por un lado; y por el otro, la mansedumbre, el sufrimiento, la tristeza y la inocencia. Pero si no sentís que la compasión o la

1. Andrea Palladio (1508-1580). Nombre de pluma de Andrea di Pietro, uno de los arquitectos más distinguidos del Renacimiento italiano. Su famoso tratado *I quattro libri dell'Architectura* fue publicado originalmente en 1570.

2. Claude Perrault (1613-1688). Arquitecto y hombre de ciencia francés, autor de un tratado sobre los cinco órdenes de columnas en la arquitectura clásica, publicado en 1683.

indignación brotan en vosotros al considerar este conjunto de circunstancias, en vano le preguntaríais a Cicerón en qué consiste el crimen o la villanía contra la que declama con tanta vehemencia. ¿En qué momento, o en qué sujeto comenzó primero a existir [tal crimen o villanía]? ¿Y qué fue de ella dos meses después, cuando la disposición y el pensamiento de todos los actores se hubieron alterado o aniquilado totalmente? No puede darse respuesta satisfactoria a ninguna de estas preguntas si seguimos una hipótesis abstracta de la moral; y debemos, a fin de cuentas, reconocer que el crimen o la inmoralidad no es un hecho o una relación particular que puede ser objeto del entendimiento, sino que surge enteramente del sentimiento de desaprobación que, por la estructura de la naturaleza humana, inevitablemente experimentamos tras una aprehensión de la barbarie o de la traición.

111. IV. Los objetos inanimados pueden guardar entre sí todas y las mismas relaciones que observamos en los agentes morales, si bien los primeros no pueden ser nunca objeto de amor o de odio, ni ser, consecuentemente, susceptibles de mérito o de iniquidad. Un árbol joven que llega a crecer más que su padre y lo destruye es en todas las relaciones igual que Nerón cuando éste asesinó a Agripina; y si la moralidad consistiera meramente en relaciones, sin duda ambos serían igualmente criminales.

112. V. Parece evidente que los fines últimos de los actos humanos no pueden en ningún caso explicarse por la *razón,* sino que se encomiendan enteramente a los sentimientos y afectos de la humanidad, sin dependencia algu-

na de las facultades intelectuales. Preguntad a un hombre *por qué hace ejercicio,* y os responderá que *porque desea conservar la salud.* Si le preguntáis entonces *por qué desea la salud,* inmediatamente os contestará que *porque la enfermedad es dolorosa.* Si lleváis vuestras inquisiciones más allá y deseáis que os dé una razón de *por qué odia el dolor,* es imposible que jamás pueda daros ninguna. Se trata de un fin último, y no puede ser referido a ningún otro objeto.

Quizá a la pregunta segunda de *por qué desea la salud,* pueda también contestaros que *porque es necesaria para el ejercicio de su profesión.* Si vosotros le preguntáis *por qué está deseoso de hacer eso,* os responderá que *porque desea ganar dinero.* Y si le preguntáis: *¿Por qué?,* él os contestará: *Porque [el dinero] es el instrumento del placer.* Y más allá de esto, sería absurdo seguir pidiendo razones. Es imposible que aquí haya un proceso *in infinitum,* y que una cosa pueda ser siempre razón de por qué otra es deseada. Tiene que haber algo que sea deseable por sí mismo, debido a su inmediata concordancia o acuerdo con el sentimiento y afecto humanos.

113. Ahora bien, como la virtud es un bien deseable de suyo, sin ulterior pago o recompensa y sólo por la inmediata satisfacción que procura, se requiere que haya algún sentimiento que sea tocado por ella, algún gusto o sensibilidad interna, o como queráis llamarlo, que distinga entre el bien moral y el mal moral, y que abrace el uno y rechace el otro.

114. Así, los distintos límites y funciones de la *razón* y del *gusto* se determinan fácilmente. La primera procura el conocimiento de lo verdadero y de lo falso; el segundo

da el sentimiento de lo bello y lo deforme, del vicio y la virtud. La una descubre los objetos tal y como éstos se encuentran realmente en la naturaleza, sin añadidos ni disminuciones; el otro tiene una facultad productora; y dorando o tiñendo los objetos con los colores tomados a préstamo del sentimiento interno, hace que surja una como nueva creación. La razón, al ser fría y desapasionada, no motiva la acción y sólo dirige el impulso recibido del apetito o inclinación, mostrándonos los medios de alcanzar la felicidad o de evitar el sufrimiento. El gusto, en cuanto que da placer o dolor, y por ende constituye felicidad o sufrimiento, se convierte en un motivo de acción y es el primer resorte o impulso del deseo y la volición. Partiendo de relaciones conocidas o supuestas, la primera[1] nos lleva al descubrimiento de lo que estaba oculto y nos era desconocido; después de que todas las circunstancias y relaciones nos han sido mostradas, el segundo[2] nos hace experimentar, a partir del todo, un sentimiento de censura o de aprobación. El criterio por el que aquélla[3] se guía, al estar basado en la naturaleza de las cosas, es eterno e inflexible, incluso para el Ser Supremo; el criterio por el que se guía el segundo[4], al provenir de la estructura y condición interna de los animales, se deriva en última instancia de esa Suprema Voluntad que otorgó a cada ser su naturaleza peculiar y que organizó las varias clases y categorías de existencias.

1. Es decir, la *razón*.
2. Es decir, el *gusto*.
3. La *razón*
4. El *gusto*.

Apéndice 2
Sobre el amor egoísta

115. Hay un principio que se supone que prevalece sobre muchos otros y que es totalmente incompatible con toda virtud o sentimiento moral; y como no puede proceder sino de la más depravada condición, tiende, a su vez, a fomentar todavía más esa depravación. Este principio es el de que toda *benevolencia* es mera hipocresía; que la amistad es un engaño; que el espíritu cívico es una farsa; que la fidelidad es una artimaña para procurarnos seguridad y confianza; y que aunque, en el fondo, todos nosotros perseguimos únicamente nuestros intereses privados, vestimos estos amables disfraces a fin de que nuestros prójimos bajen la guardia y estén así más expuestos a nuestras maniobras y maquinaciones. Es fácil imaginar qué corazón ha de tener quien profese tales principios y no albergue un sentimiento interno que desmienta tan perniciosa teoría; y [es también fácil imaginar] qué grado de afecto y benevolencia podrá sentir ha-

cia una especie a la cual representa con tan odiosos colores y a la que supone tan poco susceptible de gratitud o de cualquier otra expresión de afecto. Y si decidimos no adscribir estos principios exclusivamente a un corazón corrompido, habremos, cuando menos, de explicarlos atribuyéndolos a una capacidad de examen sobremanera descuidada y precipitada. Los razonadores superficiales, ciertamente, al observar las muchas falsedades y disimulos que tienen lugar entre el género humano, y no sintiendo, quizá, una sujeción muy fuerte en su propia disposición, pueden sacar una conclusión general precipitada: que todo está igualmente corrompido, y que los hombres, diferentes en esto a todos los demás animales y también a todas las demás especies de existencia, no admiten grados de bondad o de maldad, sino que siempre son las mismas criaturas bajo disfraces y apariencias diferentes.

116. Hay otro principio que de algún modo se asemeja al anterior; en él han insistido mucho los filósofos, y ha sido el fundamento de muchos sistemas. Es el de que, por mucho afecto que uno pueda sentir, o imaginar que siente, hacia los demás, no hay ni puede haber pasión desinteresada; que la amistad más generosa, por sincera que sea, es una modificación del amor a uno mismo; y que, incluso sin nosotros saberlo, sólo buscamos nuestra propia satisfacción cuando damos la apariencia de estar hondamente comprometidos en proyectos en favor de la libertad y felicidad del género humano. Por un giro de la imaginación, por un refinamiento de la reflexión, por un entusiasmo de la pasión, parecemos estar participan-

do en los intereses de los otros, y nos imaginamos libres de toda consideración egoísta; pero en el fondo, tanto el patriota más generoso como el avaro más roñoso; tanto el héroe más valiente como el cobarde más abyecto, tienen en todas sus acciones un interés igual en procurarse su propia felicidad y bienestar.

Quien, partiendo de la que parece ser la tendencia de esta opinión, concluya que quienes hacen profesión de ella no pueden albergar verdaderos sentimientos de benevolencia, o tener consideración alguna por la auténtica virtud, verá que, en la práctica, está muy equivocado. La probidad y el honor no eran virtudes extrañas a Epicuro y a su secta. Ático y Horacio parecen haber disfrutado por naturaleza, y haber cultivado mediante la reflexión, disposiciones tan generosas y amigables como las de cualquier discípulo de escuelas más austeras. Y entre los modernos, Hobbes y Locke, los cuales mantuvieron el sistema egoísta de moral, vivieron vidas irreprochables, si bien el primero no se sujetó a ninguno de los frenos que impone la religión y que pudieran compensar los defectos de su filosofía.

117. Un epicúreo o un hobbesiano no tienen inconveniente en admitir que existe en el mundo tal cosa como la amistad, sin hipocresía o disimulo; pero probablemente intentarán resolver los elementos de esta pasión –si se me permite hablar así– en los de otra; y explicarán todos los afectos diciendo que no son sino un amor egoísta dado la vuelta y moldeado, por un giro especial de la imaginación, en una variedad de apariencias. Pero como no prevalece en cada hombre ese mismo giro de la ima-

ginación, ni da la misma dirección a la pasión original, esto es suficiente, incluso según el sistema egoísta, para establecer la más marcada diferencia entre los caracteres humanos y para atribuir a un hombre los apelativos de virtuoso y humanitario, y a otro los de vicioso y malvadamente interesado. Yo tengo estima por el hombre cuyo amor de sí mismo, por los medios que sean, está dirigido de tal manera que le lleva a preocuparse por los demás y a hacerle servicial a la sociedad; y odio o desprecio a quien no se preocupa más que de sus propias satisfacciones y placeres. En vano trataríais de sugerirme que estos caracteres, aunque opuestos en apariencia, son en el fondo idénticos, y que es sólo un trivial giro de la mente el que se empeña en establecer una diferencia entre ellos. A pesar de lo insignificante de estas diferencias[1], cada uno de estos caracteres me parece en la práctica bastante durable e intransmutable. Y veo en este asunto, lo mismo que en otros, que los sentimientos naturales surgidos de la apariencia general de las cosas son fácilmente destruidos por reflexiones más sutiles acerca del origen de esas apariencias. El vivaz, alegre color de un semblante, ¿no me inspira complacencia y agrado, aunque la filosofía me enseñe que toda diferencia de cutis surge de minúsculas diferencias de espesor en las más diminutas partes de la piel, y que mediante esas diferencias una superficie puede reflejar uno de los colores originales de la luz y absorber los otros?

118. Mas aunque la cuestión acerca del egoísmo universal o parcial del hombre no sea tan importante para la

1. Es claro el tono irónico que ahora está empleando Hume.

moralidad y el comportamiento como comúnmente se imagina, tiene, ciertamente, importancia en la ciencia especulativa de la naturaleza humana y es objeto apropiado para nuestra curiosidad y estudio. No será, pues, inoportuno que le dediquemos algunas reflexiones en este lugar*.

La más obvia objeción contra la hipótesis egoísta es que, como se opone al sentir común y a nuestras nociones más exentas de prejuicios, se requiere un esfuerzo filosófico del mayor calibre para establecer una paradoja tan extraordinaria. Hasta al observador menos cuidadoso le parece que hay disposiciones como la benevolencia o la generosidad, y afectos como el amor, la amistad, la compasión y la gratitud. Estos sentimientos tienen sus causas, efectos, objetos y operaciones, todos ellos designados por el lenguaje ordinario y la observación, y claramente distintos de las pasiones egoístas. Y como ésta es la obvia apariencia de las cosas, tenemos que admitirla

* De un modo natural, la benevolencia se divide en dos clases: la *general* y la *particular*. La primera se da cuando no tenemos amistad, conexión o estima por la persona, sino que sólo sentimos una general simpatía hacia ella, o compasión por sus dolores y complacencia por sus placeres. La otra especie de benevolencia se funda en una opinión de virtud [es decir, en una opinión que nos hace estimar a la persona porque pensamos que ésta es virtuosa], en servicios que se nos han prestado, o en algunas conexiones particulares. Debe admitirse que ambos sentimientos se dan realmente en la naturaleza humana; pero el que se resuelvan en sutiles consideraciones de amor egoísta es cuestión más curiosa que importante. El primer sentimiento, es decir, el de una benevolencia general, o simpatía, o humanitarismo, tendremos frecuentes ocasiones de tratarlo en el curso de esta investigación; y asumiré que es real basándome en lo que es la experiencia general, y sin ninguna otra prueba.

hasta que se descubra alguna otra hipótesis que, penetrando con mayor profundidad en la naturaleza humana, pueda probar que aquellos afectos [benevolentes] no son sino modificaciones de éstas [pasiones egoístas]. Hasta ahora, todos los esfuerzos de ese tipo han resultado estériles y parecen haber procedido enteramente de ese amor a la *simplicidad* que en filosofía ha sido fuente de tantos razonamientos falsos[1]. No voy a entrar ahora con detalle en el presente asunto. Muchos filósofos capaces han mostrado la insuficiencia de estos sistemas. Y admitiré sin reservas lo que, a mi entender, la más pequeña reflexión hará evidente a todo investigador imparcial.

119. Pero la naturaleza del asunto da pie a que tengamos la fortísima sospecha de que jamás se descubrirá en el futuro un sistema mejor para explicar el origen de los afectos benevolentes a partir de los egoístas, y para reducir las varias emociones del alma humana a una simplicidad perfecta. En esta especie de filosofía, el caso no es el mismo que en la física. Se ha visto que muchas hipótesis acerca de la naturaleza, que eran contrarias a las primeras apariencias, han resultado ser, tras un escrutinio más cuidadoso, sólidas y satisfactorias. Los ejemplos de esto son tan frecuentes, que un filósofo juicioso y ocurrente* se ha aventurado a afirmar que si hay más de un modo en

1. Entiendo que Hume se refiere aquí al «amor» que los filósofos tienen a los procesos reductivos; a pasar de lo múltiple a lo simple.
* Mons. Fontenelle. [Bernard le Bovier de (1657-1757); longevo escritor y filósofo de la ciencia, sobrino de Corneille, autor, entre otras cosas, de *Entretiens sur la pluralité des mondes* (1686): una exposición del sistema copernicano.]

que un fenómeno puede producirse, generalmente se presume que ha surgido de las causas menos obvias y menos conocidas. Pero la presunción es siempre la contraria en todas las investigaciones que se refieren al origen de nuestras pasiones y a las operaciones internas de la mente humana. La causa más simple y más obvia que puede asignarse a un fenómeno es probablemente la verdadera. Cuando un filósofo, en la explicación de su sistema, se ve obligado a recurrir a reflexiones muy intrincadas y alambicadas y a suponerlas esenciales para la producción de cualquier pasión o emoción, tenemos motivo para ponernos en guardia y ser extremadamente cautelosos ante hipótesis tan falaz. Los afectos no son susceptibles de ser impresionados por los refinamientos de la razón o de la imaginación; y siempre se ve que un vigoroso desarrollo de estas últimas facultades destruye, por razón de la estrecha capacidad de la mente humana, toda actividad de aquéllos[1]. Con frecuencia ocurre que nuestro motivo o intención predominante nos es escamoteado cuando se mezcla y confunde con otros motivos que la mente, por vanidad o afectación, desea suponer más predominantes. Pero no hay ningún caso en el que un escamoteo de esta naturaleza haya surgido de lo abstruso e intrincado del motivo. Un hombre que ha perdido a un amigo o a un protector suyo podrá estar tratando de engañarse complaciéndose en pensar que todo su dolor proviene de sentimientos generosos, sin mezcla alguna de consideraciones mezquinas o interesadas; pero en el caso de un hombre que sufre la pérdida

1. De los afectos, de la capacidad afectiva.

de un buen amigo que necesitaba su amparo y protección, ¿cómo podríamos jamás suponer que su apasionada ternura surge de alguna metafísica consideración egoísta, sin fundamento en realidad alguna? Según eso, sería lo mismo suponer que una serie de ruedas y muelles diminutos como los de un reloj son capaces de poner en movimiento un vagón cargado, que explicar la pasión recurriendo a tan abstrusas reflexiones.

120. Se ha visto que los animales son susceptibles de encariñarse con su propia especie y con la nuestra; tampoco hay en este caso la menor sospecha de engaño o artificio. Pues, ¿habríamos de explicar también todos sus sentimientos atribuyéndolos a refinadas deducciones de interés egoísta? O si admitimos una benevolencia desinteresada en la especie inferior, ¿por qué regla de analogía podemos rehusarla en la superior?

El amor entre los sexos engendra una complacencia y una buena voluntad que son muy distintas de la mera satisfacción de un apetito. En todos los seres sensibles, la ternura hacia sus retoños suele ser suficiente para contrarrestar los más fuertes motivos de egoísmo, y no depende en modo alguno de esa disposición de ánimo. ¿Qué interés egoísta puede motivar a una madre amorosa que pierde la salud por cuidar asiduamente a su hijo enfermo, y después languidece y muere de pena cuando la muerte del hijo la libera de la esclavitud de cuidarlo?

¿Es la gratitud un sentimiento del corazón humano, o es tan sólo una palabra sin significado ni realidad? ¿Es que no tenemos más satisfacción con la compañía de un hombre que con la de otro, y es que no deseamos la pros-

peridad de nuestro amigo, aunque nuestra ausencia o nuestra muerte nos impidan participar de esa prosperidad? O ¿qué es, por lo común, lo que nos hace participar de ella cuando estamos vivos y presentes, sino nuestro afecto y consideración por él?

Estos y otros mil ejemplos son indicios de que hay una general benevolencia en la naturaleza humana, allí donde no hay un interés *real* que nos ligue al objeto. Y parece difícil explicar cómo un interés *imaginario,* conocido y aceptado como tal, pueda ser el origen de pasión o emoción alguna. Todavía no se ha descubierto una hipótesis satisfactoria de esa clase, ni hay la menor probabilidad de que los esfuerzos futuros de los hombres jamás sean acompañados de mayor éxito en lo que a esto se refiere.

121. Pero más aún: si consideramos el asunto correctamente, descubriremos que la hipótesis en favor de una benevolencia desinteresada, distinta[1] del egoísmo, tiene más *simplicidad* y se ajusta mejor a la analogía de la naturaleza que la que pretende resolver toda amistad y humanitarismo en este último principio[2].

Hay necesidades o apetitos corporales reconocidos por todos que preceden a todo goce sensual y que nos llevan directamente a buscar la posesión del objeto. Así, el hambre y la sed tienen como finalidad el comer y el beber; y de la satisfacción de estos apetitos primarios

1. Debe aquí darse a este adjetivo toda la fuerza que suele atribuírsele en el discurso filosófico. *Distinto,* como algo radicalmente separado y otro.
2. En el principio egoísta.

surge un placer, el cual puede convertirse en el objeto de otra especie de deseo o inclinación secundaria e interesada. De igual modo, hay pasiones mentales por las cuales nos vemos inmediatamente impelidos a buscar objetos particulares, tales como la fama, o el poder, o la venganza, sin ninguna consideración de interés; y cuando esos objetos son alcanzados, se sigue un goce placentero como consecuencia de haber dado salida a nuestros afectos. La naturaleza, en virtud de la estructura y composición interna de la mente, tiene que darnos una original propensión a desear la fama, antes de que podamos derivar de su adquisición placer alguno, o ir tras ella por motivos de egoísmo y de un deseo de felicidad. Si no tengo vanidad, no encuentro satisfacción en que se me alabe: si estoy libre de ambición, el poder no me produce gozo; si no estoy indignado, el castigo de un adversario me resulta totalmente indiferente. En todos estos casos, hay una pasión que se dirige inmediatamente al objeto y lo constituye en nuestro bien y felicidad, de igual manera a como hay otras pasiones secundarias que surgen después y que van tras él como parte de nuestra felicidad, una vez que ha sido constituido como tal[1] por nuestros afectos. Cuando no hay ninguna clase de apetito que preceda al egoísmo, rara vez podrá esa propensión[2] llegar a desarrollarse; porque, en un caso así, habríamos sentido dolores y placeres escasos y débiles, y habría habido poca desdicha que evitar y poca felicidad que perseguir.

1. Como objeto bueno y que produce felicidad.
2. La propensión egoísta.

122. Ahora bien, ¿dónde está la dificultad en concebir que éste pueda ser igualmente el caso con la benevolencia y la amistad, y que por la original constitución de nuestro temperamento podamos sentir para otra persona un deseo de felicidad o de bien, los cuales, en virtud de esa disposición mágica nuestra, sean buscados con una mezcla de motivos de benevolencia y de autosatisfacción? ¿Quién no se da cuenta de que la venganza, sólo por la fuerza misma de la pasión, puede ser buscada con tanto ahínco que nos haga dejar conscientemente de lado toda consideración de tranquilidad, de interés o de seguridad; y que, como ocurre con algunos animales vengativos, infunda nuestras propias almas en las heridas que causamos a un enemigo?*. ¡Y cuán maligna habrá de ser la filosofía que no conceda al sentimiento humanitario y a la amistad los mismos privilegios que sin disputa les son concedidos a las más oscuras pasiones de la enemistad y el resentimiento! Una filosofía así es más una sátira que una verdadera delineación o descripción de la naturaleza humana; y aunque puede que sea buen fundamento para ingeniosidades paradojas y chistes, es muy malo para todo argumento o razonamiento serio.

* *Animasque in vulnere ponunt* [«Y ponen las almas en la herida»], Virg. *Dam alteri noceat, sui negligens* [«Descuidándose de sí, mientras esté haciendo daño a otro»], dice Séneca de la ira. *De Ira,* lib. i.

Apéndice 3
Algunas consideraciones más acerca de la justicia

123. La intención de este Apéndice es dar una explicación más detallada del origen y naturaleza de la justicia, y señalar algunas diferencias entre ella y las otras virtudes.

Las virtudes sociales del humanitarismo y la benevolencia ejercen su influencia inmediatamente, por una tendencia o instinto directo que, más que otra cosa, mantiene a la vista el simple objeto, y que no incluye ningún esquema o sistema, ni las consecuencias que resultan de la concurrencia, imitación o ejemplo de otros. Un padre corre en socorro de su hijo, llevado por esa natural simpatía que actúa sobre él y que no le deja tiempo para reflexionar en lo que serían los sentimientos o la conducta del resto de la humanidad en circunstancias semejantes. Un hombre generoso aprovecha de buena gana la oportunidad de servir a su amigo, porque entonces se siente bajo el dominio de los afectos benefactores y no le importa si en el mundo hubo antes que él una persona

que fue impulsada por tan nobles motivos, ni si después habrá alguna otra que dé testimonio de ellos. En todos estos casos, las pasiones sociales tienen a la vista un único objeto individual y se limitan a perseguir la felicidad de la persona amada y estimada. Con esto se satisfacen; a esto dan su asentimiento. Y como el bien que resulta de su benigna influencia es en sí mismo completo y entero, también produce un sentimiento moral de aprobación, sin reflexión alguna sobre las consecuencias ulteriores, y sin consideraciones más amplias acerca de la concurrencia o la imitación de otros miembros de la sociedad[1]. Muy al contrario: cuando el amigo generoso o el patriota desinteresado se quedan solos en la práctica de actos de beneficencia, esto hace que su valor aumente ante nuestros ojos, y la alabanza de rareza y novedad se añade a sus otros méritos más sublimes.

124. Pero no es éste el caso con las virtudes sociales de la justicia y la fidelidad. Éstas son altamente útiles, o incluso absolutamente necesarias para el bienestar de la humanidad. Mas el beneficio que resulta de ellas no es consecuencia de cada acto individual tomado por separado, sino que surge de la totalidad del esquema o sistema en el que viene a concurrir toda la sociedad o la mayor parte de ella. La paz y el orden generales son los acompañantes de la justicia o abstención general de las posesiones de los demás; pero una consideración particular del particular derecho de un ciudadano individual

1. Es decir: sin preocuparse de si los otros miembros de la sociedad estarán de acuerdo con ese tipo de acción, y si querrán imitarlo.

puede con frecuencia, considerada en sí misma, producir consecuencias perniciosas. El resultado de los actos individuales es aquí, en muchos casos, directamente opuesto al de la totalidad del sistema de actos; y puede que aquéllos sean sobremanera dañosos, y éste, ventajoso en grado sumo. Las riquezas heredadas del padre son un instrumento de maldad si caen en manos de un hombre malvado. El derecho de sucesión puede ser dañino en un caso determinado. Su carácter beneficioso surge solamente de la observancia de la regla general; y ello es suficiente si trae consigo una compensación por todos los males e inconveniencias que se derivan de caracteres y situaciones particulares.

Ciro, joven y sin experiencia, consideraba tan sólo el caso particular que tenía delante, y pensaba en una solución limitada cuando asignó el abrigo largo al muchacho alto, y el abrigo corto al de menor estatura. Su preceptor le enseñó una lección mejor cuando le señaló modos de pensar de consecuencias más amplias, e informó a su pupilo acerca de las inflexibles reglas generales necesarias para fomentar la paz y el orden generales de la sociedad.

La felicidad y prosperidad del género humano, al surgir de la virtud de la benevolencia y de sus subdivisiones, pueden ser comparadas a un muro construido por muchas manos, que se levanta un poco más con cada piedra que se le añade, y recibe un aumento proporcional a la diligencia y cuidado de cada obrero.

La misma felicidad que es producida por la virtud de la justicia y sus subdivisiones puede ser comparada a la erección de una bóveda en la que cada ladrillo caería de por sí al suelo, y donde la construcción sólo se sostiene

gracias a la combinación y asistencia mutua de sus partes correspondientes.

Todas las leyes naturales que regulan la propiedad, así como todas las leyes civiles, son generales y se refieren tan sólo a algunas circunstancias generales del caso, sin tener en consideración los caracteres, situaciones y conexiones de cada persona afectada, ni las consecuencias particulares que puedan resultar de la determinación de estas leyes en cualquier caso concreto que se presente. Sin escrúpulo, privan a un hombre benéfico de todas sus posesiones, si éstas fueron adquiridas por equivocación sin una escritura válida, para entregárselas a un avaro egoísta que ha acumulado cantidades inmensas de riquezas que le son superfluas. La utilidad pública requiere que la propiedad sea regulada por inflexibles reglas generales; y aunque esas reglas se adopten de modo que sirvan mejor para ese mismo fin de la utilidad pública, les es imposible prevenir todos los problemas particulares, o hacer que de cada caso individual resulten consecuencias beneficiosas. Basta con que la totalidad del plan o esquema responda a lo que es necesario para el apoyo de la sociedad civil, y con que, en lo principal, el platillo de la balanza se incline del lado del bien y prepondere considerablemente sobre el mal. Hasta las leyes generales del universo, aunque planeadas por una sabiduría infinita, no pueden excluir todo mal o inconveniencia en cada operación particular.

125. Han afirmado algunos que la justicia surge de Convenciones Humanas y que procede de la elección, consentimiento y acuerdo voluntarios de la humanidad. Si

por *convención* quiere aquí decirse una *promesa* (que es el sentido más usual del término), nada podría ser más absurdo que esta postura. La observancia de las promesas es ya una de las partes más considerables de la justicia; y, ciertamente, no estamos obligados a mantener nuestra palabra porque hayamos dado nuestra palabra de mantenerla. Pero si por convención quiere decirse un sentido de interés común, sentido que cada hombre experimenta en lo hondo de su pecho, que nota en sus prójimos, y que le lleva, en concurrencia con otros, a un plan general o sistema de acciones que tiende a la utilidad pública, entonces debe admitirse que, en este sentido, la justicia surge de convenciones humanas. Pues si admitimos (lo cual es, desde luego, evidente) que las consecuencias particulares de un acto particular de justicia pueden hacer daño tanto al público general como a los individuos, se sigue de ello que todo hombre que abraza esta virtud debe tener los ojos puestos en la totalidad del plan o sistema, y debe esperar que sus prójimos concurran en el mismo comportamiento y conducta. Porque si todo modo suyo de ver las cosas se limitase a reparar únicamente en las consecuencias de sus propios actos, entonces su benevolencia y humanitarismo, así como su egoísmo, podrían prescribirle medidas de conducta muy diferentes de aquellas que se ajustan a las reglas estrictas de lo que es de derecho y justicia.

Así, dos hombres tiran de los remos de una barca por convención común, por interés común, sin promesa ni contrato alguno; así, el oro y la plata se hacen medidas de cambio: así, el lenguaje y las palabras son fijados por convención y acuerdo humanos. Cualquier cosa que es

ventajosa para dos o más personas si todas hacen su parte, pero que pierde toda ventaja si sólo una la hace, no puede surgir de ningún otro principio. De otro modo, ninguna de ellas tendría motivo para participar en ese esquema de conducta*.

* Esta teoría concerniente al origen de la propiedad y, consecuentemente, de la justicia, es en lo fundamental la misma que fue sugerida y adoptada por Grocio. «Hinc discimus, quae fuerit causa, ob quam a primaeva communione rerum primo mobilium, deinde et inmobilium discessum est: nimirum quod cum non contendi homines vesci sponte natis, antra habitare, corpore aut nudo agere, aut corticibus arborum ferarumve pellibus vestito, vitae genus exquisitus delegissent, industria opus fuit, quam singuli rebus singulis adhiberent: Quo minus autem fructus in commune conferrentur, primum obstitit locorum, in quae homines discesserunt, distantia, deinde justitiae et amoris defectus, per quem fiebat, ut nec in labore, nec in consumtione fructuum, quae debebat, aequalitas servaretur. Simul discimus, quomodo res in proprietatem iverint; non animi actu solo, neque enim scire alii poterant, quid alii sum esse velent, ut eo abstinerent, et idem velle plures poterant; sed pacto quodam aut expresso, ut per divisionem, aut tacito, ut per occupationem.» *De jure belli et pacis,* lib. ii, cap. 2, secc. 2, art. 4 y 5. [«De esto aprendemos cuál fue la causa por la que se abandonó aquella primitiva comunidad de bienes, primero la de bienes muebles, y luego la de bienes inmuebles. Como los hombres no estaban contentos con alimentarse de lo que se criaba espontáneamente, con habitar en las cavernas, con ir con el cuerpo desnudo cubierto de cortezas de árboles o pieles de animales salvajes, quisieron un género de vida más exquisito; y así tuvo su origen el trabajo que cada uno dedicó a una cosa particular. Con ello fueron almacenando en común menos frutos, pues, en primer lugar, lo impedía la distancia entre los sitios donde los hombres habitaban; y, en segundo lugar, por falta de justicia y amor, que hacía que no se mantuviese una equidad debida, ni en el trabajo ni en el consumo de sus frutos. Aprendemos, asimismo, cómo las cosas se hicieron propiedad privada, no por una decisión solitaria de un alma, pues no podía saberse, para abstenerse de ello, lo que los otros querían. Y como una misma cosa la podían querer también los demás, tuvo que haber un pacto, bien expreso o por división, bien tácito o por ocupación.»]

126. La palabra *natural* se toma por lo común en tantos sentidos, y tiene un significado tan impreciso, que parece vano disputar sobre si la justicia es natural o no. Si el amor egoísta, si las benevolencias son naturales en el hombre; si la razón y la capacidad de planear el futuro son también naturales, entonces el mismo epíteto podría aplicarse a la justicia, al orden, a la fidelidad, a la propiedad, a la sociedad. La inclinación y las necesidades de los hombres los llevan a asociarse; su entendimiento y su experiencia les dicen que esta asociación es imposible allí donde cada individuo se conduce sin regla alguna y no tiene respeto por las posesiones de los demás; y de este conjunto de pasiones y reflexiones, tan pronto como observamos en otros pasiones y reflexiones semejantes, deducimos que en mayor o menor grado ha tenido lugar a lo largo del tiempo, cierta e infaliblemente, y en todo individuo de la especie humana, un sentimiento de justicia. En un animal tan sagaz, lo que brota necesariamente del ejercicio de sus facultades intelectuales puede justamente ser considerado*.

* Lo natural puede oponerse a lo *insólito*, a lo *milagroso* o a lo *artificial*. En los dos primeros sentidos, la justicia y la propiedad son, indudablemente, naturales. Pero como presuponen la razón, la previsión, la planificación y una unión y confederación social entre seres humanos, quizá ese epíteto *[natural]* no puede aplicárseles en el último sentido, estrictamente hablando. Si los hombres hubiesen vivido sin sociedad, la propiedad jamás habría sido conocida; y ni la justicia ni la injusticia habría existido nunca. Pero la asociación entre las criaturas humanas habría sido imposible sin razón y planificación. Los animales inferiores que se unen son guiados por el instinto, el cual toma en ellos el lugar de la razón.

127. En todas las naciones civilizadas ha sido un empeño constante eliminar todo lo que pueda haber de arbitrario y parcial en las decisiones que se refieren a la propiedad, y fijar las sentencias de los jueces conforme a criterios y consideraciones generales que puedan referirse uniformemente a cada miembro de la sociedad. Pues además de que nada sería más peligroso que acostumbrar a los tribunales de justicia, hasta en el caso más insignificante, a tener en cuenta amistades o enemistades particulares, es seguro que los hombres, cuando imaginan que no hubo más razón para dar preferencia a su adversario que el favor personal, se ven inclinados a albergar el mayor rencor contra magistrados y jueces. Por tanto, cuando la razón natural no nos proporciona un criterio fijo de utilidad pública por el cual podamos decidir acerca de una controversia sobre la propiedad, suelen crearse leyes positivas que toman su lugar y dirigen los procedimientos a seguir por todos los tribunales de judicatura. Cuando estas leyes también faltan, como ocurre con frecuencia, se buscan precedentes; y un fallo previo, aunque se haya dictado sin razón suficiente, con justicia se convierte en la razón suficiente de un fallo nuevo. Si faltan leyes y precedentes directos, se recurre a los imperfectos e indirectos, y juzgamos el caso sujeto a controversia guiándonos por éstos, echando mano de razonamientos analógicos, comparaciones, semejanzas y correspondencias, las cuales son a menudo más imaginarias que reales. En general, puede afirmarse sin temor a errar que la jurisprudencia es, a este respecto, diferente de todas las demás ciencias; y que en muchas de las cuestiones más sutiles que se le plantean no puede decirse

propiamente que la verdad o que la falsedad estén del lado de ninguna de las partes en litigio. Si uno de los litigantes presenta el caso apoyándose en una ley o precedente anterior recurriendo a alguna refinada analogía o comparación, el litigante opuesto no tendrá dificultad en encontrar una analogía o comparación que se oponga a las otras; y la preferencia pronunciada por el juez está con frecuencia basada más en el gusto y la imaginación que en un argumento sólido. La utilidad pública es el objeto general de todos los tribunales de judicatura; y esta utilidad también requiere una norma estable en todas las controversias. Pero allí donde se presentan varias normas casi iguales y sin apenas diferencias entre ellas, es sólo un ligerísimo matiz de pensamiento el que pronuncia el fallo a favor de una de las partes o a favor de la otra*.

* Que haya una separación o distinción de posesiones, y que esta separación sea firme y constante, es algo absolutamente requerido por los intereses de la sociedad; de ahí el origen de la justicia y la propiedad. Qué posesiones sean asignadas a particulares individuos es, hablando en general, cosa bastante indiferente, y a menudo es determinada por criterios y consideraciones sobremanera triviales. Mencionaremos unos pocos ejemplos.

Si se formara una sociedad entre varios miembros independientes, la regla más obvia en la que todos podrían ponerse de acuerdo sería la de vincular la propiedad a la posesión *presente,* dando a cada uno el derecho a lo que en el momento presente está ya disfrutando. La relación de posesión que tiene lugar entre la persona y el objeto trae consigo, de una manera natural, la relación de propiedad.

Por una razón semejante, la ocupación o primera posesión se convierte en el fundamento de la propiedad.

Cuando un hombre dedica trabajo y aplicación a un objeto que antes no era de nadie –como ocurre cuando se tala un árbol y se da forma a la madera, o cuando se cultiva un campo, etcétera–, las alteraciones que este hombre produce son causa de una relación entre él

128. Antes de concluir con el presente asunto, nos permitiremos hacer la observación de que, después que las leyes de justicia han sido fijadas según criterios de utilidad general, la ofensa y el daño que sufre un individuo particular cuando esas leyes son violadas se toman en gran consideración y son una fuente importante de esa censura universal que acompaña a toda injusticia o iniquidad. Según las leyes de la sociedad, esta casaca y este caballo son míos y *deben* permanecer para siempre en mi posesión; asumo que voy a disfrutarlos de una manera

y el objeto, y de un modo natural nos lleva a asignárselo a él por una nueva relación de propiedad. Esta causa concurre en este punto con la utilidad pública, la cual consiste en el estímulo concedido al esfuerzo y al trabajo.

Quizá también un sentimiento humanitario en favor del poseedor concurre en este caso con otros motivos, y nos lleva a dejar con él lo que ha adquirido con su sudor y su trabajo, y sobre lo que se ha complacido en pensar que podría disfrutar para siempre. Pues aunque el humanitarismo personal no puede en modo alguno ser el origen de la justicia, ya que ésta contradice a menudo aquella otra virtud, ocurre, sin embargo, que cuando la regla de la posesión separada y permanente ha sido formada por causa de las necesidades indispensables de la sociedad, el sentimiento humanitario personal y una aversión a causar sufrimiento al prójimo pueden, en un caso particular, dar lugar a una regla particular de propiedad.

Me siento muy inclinado a pensar que el derecho de sucesión o herencia depende mucho de esas conexiones de la imaginación, y que la relación con un propietario anterior, al engendrar una relación con el objeto, es la causa de que la propiedad sea transferida a un hombre tras la muerte de su pariente. Es verdad: el trabajo recibe mayor estímulo cuando se piensa en la transferencia de la posesión a los hijos o a los parientes cercanos; pero esta consideración tendrá sólo lugar en una sociedad cultivada, mientras que el derecho de sucesión es tenido en cuenta hasta entre los bárbaros más salvajes.

La adquisición de propiedad mediante *acceso* no puede explicarse de otra manera que no sea recurriendo a relaciones y conexiones de la imaginación.

segura; al quitármelos, estáis frustrando mis expectativas, perturbándome y ofendiendo a todo el que lo ve. Es una injusticia pública, en cuanto que las reglas de la equidad han sido violadas; y es una ofensa privada, en cuanto que un individuo en particular ha sufrido un daño. Y aunque la segunda consideración no tendría lugar si la primera no hubiese sido establecida –pues de otro modo la distinción entre *lo mío* y *lo tuyo* sería desconocida para la sociedad–, no cabe duda de que el respeto por el bien general se ve en gran medida reforzado

Según las leyes de la mayor parte de las naciones, y también según la inclinación natural de nuestro pensamiento, la propiedad de los ríos se atribuye a los propietarios de sus riberas, excepto cuando se trata de ríos tan vastos como el Rin o el Danubio, que parecen demasiado grandes para que se tomen como acceso a la propiedad de los campos circundantes. Sin embargo, incluso estos ríos son considerados como propiedad de la nación cuyos dominios atraviesan; la idea de nación, como es lo bastante grande para corresponderse con ellos, da lugar a que en la fantasía se establezca una relación así.

Los accesos a tierra que linda con ríos pertenecen a esa tierra, dicen los versados en Derecho Civil, siempre y cuando ello se realice por el procedimiento que llaman *de aluvión,* es decir, insensible e imperceptiblemente, circunstancias estas que ayudan a la imaginación a establecer una relación de propiedad.

Allí donde una parte considerable de la ribera se desprende y se une a la otra, no se convierte en propiedad de quien posee la tierra a la que dicha parte va a parar, hasta que verdaderamente se une a ella y hasta que los árboles y las plantas han echado allí raíces. Antes de que eso ocurra, el pensamiento no tiene fuerza suficiente para unirlas.

En breve: siempre hemos de distinguir entre la necesidad de que haya separación y constancia en las posesiones de los hombres y las reglas que asignan objetos particulares a personas particulares. La primera necesidad es obvia, fuerte e invencible; la segunda puede depender de una utilidad pública más ligera y frívola, del sentimiento humanitario privado y de la aversión al daño personal, de leyes positivas, precedentes, analogías y muy sutiles asociaciones y giros de la imaginación.

por el respeto al bien particular. Lo que daña a la comunidad sin dañar a ningún individuo es algo a lo que suele dársele poca importancia. Pero cuando una gran injusticia pública va unida a una privada de cierta consideración, no hay que extrañarse de que la censura más severa recaiga sobre tan inicua conducta.

Apéndice 4
Sobre algunas disputas verbales

129. Nada es más frecuente que el que los filósofos se metan en el terreno de los gramáticos y se enzarcen en disputas de palabras, imaginando que están así resolviendo controversias de la más profunda importancia e interés. Fue por evitar altercados tan frívolos e interminables por lo que procuré establecer con la máxima cautela el objeto de la presente investigación, proponiéndome simplemente reunir, por un lado, una lista de esas cualidades mentales que son objeto de amor o estima y que forman parte de nuestro mérito personal, y, por otro, un catálogo de esas cualidades que son objeto de censura o reproche y que restan valor al carácter de la persona que las posee. A esto añadía yo algunas reflexiones sobre el origen de esos sentimientos de alabanza o censura. En todas aquellas ocasiones en las que pudo surgir la menor vacilación, evité emplear los términos *virtud* y *vicio;* pues algunas de esas cualidades que clasi-

fiqué entre los objetos de alabanza reciben en lengua inglesa[1] el apelativo de *talentos,* más que de virtudes, así como algunas de las cualidades reprochables o censurables son a menudo llamadas defectos, en vez de vicios. Quizá pudiese ahora esperarse que, antes de concluir esta investigación moral, separásemos con exactitud los unos de los otros; que marcásemos los límites precisos de las virtudes y los talentos, de los vicios y los defectos, y que explicáramos la razón y origen de esa distinción. Pero a fin de excusarme de esa tarea –que vendría a ser, en último término, una investigación meramente gramatical–, añadiré las cuatro reflexiones siguientes, las cuales contienen todo lo que me proponía decir sobre el presente asunto.

130. *Primero:* No encuentro que, ni en inglés, ni en ninguna otra lengua moderna, los límites entre las virtudes y los talentos, y entre los vicios y los defectos, estén marcados con exactitud, o que pueda darse una definición precisa de los unos para contraponerlos y distinguirlos de los otros. Si decimos, por ejemplo, que sólo las cualidades estimables que son voluntarias merecen el apelativo de virtudes, deberíamos inmediatamente traer a la memoria cualidades como el coraje, la ecuanimidad, la paciencia, el autocontrol y muchas otras que casi todo idioma clasifica bajo este apelativo, a pesar de que apenas dependen o no dependen en absoluto de nuestra libre elección. Si afirmamos que sólo aquellas cualidades que nos estimulan a realizar nuestra función en la socie-

1. También en lengua española.

dad merecen esa honorable distinción, inmediatamente tendrá que venírsenos a la cabeza que, desde luego, ésas son las cualidades más valiosas y suelen recibir la denominación de virtudes *sociales;* pero que este mismo epíteto implica que también hay virtudes de otra especie. Si recurrimos a la distinción entre dotes *intelectuales* y *morales,* y afirmamos que sólo estas últimas son reales y auténticas virtudes porque sólo ellas nos llevan a la acción, deberíamos reparar en que muchas de esas cualidades a las que se suele llamar virtudes intelectuales, tales como la prudencia, la penetración, el discernimiento, la discreción, también tienen una influencia considerable en la conducta. La distinción entre el *corazón* y la *cabeza* también puede adoptarse; las cualidades del primero podrían definirse diciendo que son aquellas que en su ejercicio inmediato van acompañadas de un sentimiento; y sólo ellas pueden ser llamadas auténticas virtudes. Pero la laboriosidad, la frugalidad, la moderación, la discreción, la perseverancia y muchos otros laudables poderes o hábitos generalmente considerados como virtudes son ejercicios sin ningún sentimiento inmediato en la persona que los posee, y sólo le son conocidos por sus efectos. Es una suerte, en medio de toda esta aparente perplejidad, el que la cuestión, al ser meramente verbal, no pueda tener importancia alguna. A un discurso filosófico moral no le es necesario entrar en todos estos caprichos del lenguaje, que tanto varían en los diferentes dialectos y en las diferentes épocas dentro de un mismo dialecto. Pero, globalmente hablando, me parece a mí que, aunque siempre se ha admitido que hay virtudes de clases muy diferentes, sucede, sin embargo, que cuando un

hombre es llamado virtuoso o recibe la denominación de hombre de virtud, estamos fijándonos principalmente en sus cualidades sociales, las cuales son, ciertamente, las más valiosas. Al mismo tiempo, es también cierto que toda notable ausencia de coraje, moderación, economía, laboriosidad, entendimiento, dignidad de ánimo, despojaría, incluso a un hombre bueno y honrado, de este honorable apelativo. ¿Quién dijo jamás, como no estuviese hablando irónicamente, que tal o cual individuo fue un hombre de gran virtud, pero un imbécil egregio?

131. Mas, *en segundo lugar,* no es extraño que los idiomas no sean muy precisos a la hora de marcar los límites entre las virtudes y los talentos, los vicios y los defectos; pues es muy pequeña la distinción que hacemos en nuestra estimación interna de ellos. Desde luego, parece cierto que el *sentimiento* de valía consciente, de autosatisfacción proveniente de considerar un hombre su propia conducta y carácter, parece cierto, digo, que este sentimiento, el cual, aunque es el más común de todos, carece de nombre apropiado en nuestro idioma*, surge de las dotes de coraje, capacidad, laboriosidad y creatividad, así como de cualesquiera otras excelencias mentales. Por otra parte, ¿quién no sufre una profunda mortificación

* El término «orgullo» es tomado generalmente en un mal sentido; pero este sentimiento parece ser de suyo indiferente, y será bueno o malo, según esté bien o mal fundado, y según las circunstancias que lo acompañen. Los franceses expresan este sentimiento con el término *amour propre;* pero como también utilizan el mismo término para expresar «egoísmo» y «vanidad», de ahí proviene la gran confusión que encontramos en Rochefoucault y en muchos otros de sus moralistas.

al reflexionar en su propia insensatez y conducta disoluta, y no siente una punzada o compunción secreta cada vez que se le viene a la memoria alguna ocasión pasada en la cual se comportó estúpidamente o con torpes modales? No hay tiempo que borre los crueles recuerdos que un hombre tiene de su propia conducta insensata, o de los desprecios que ha padecido como consecuencia de su cobardía o de su impertinencia. Continúan persiguiéndolo en sus horas solitarias, frustrando sus pensamientos más ambiciosos y presentándole una imagen de sí mismo afeada por los tintes más despreciables y odiosos que cabe imaginar.

¿Qué otra cosa deseamos mantener oculta a los demás con mayor afán que nuestros errores, debilidades y mezquindades; o qué cosa tememos más que el que se conviertan en objeto de censura y de sátira? ¿Y no es el objeto principal de nuestra vanidad nuestra valentía o saber, nuestro ingenio o buena crianza, nuestra elocuencia o distinción, nuestro gusto o facultades? Nos cuidamos de exhibir estas cosas, a veces con ostentación; y, por lo común, mostramos mayor deseo de destacar en ellas que incluso en las virtudes sociales, las cuales son, en realidad, de excelencia tan superior. Disposición amable y honestidad, especialmente esta última, son requeridas de modo tan indispensable, que aunque la mayor censura recae sobre cualquier violación de estos deberes, no se sigue ninguna alabanza especial en los casos en los que se cumplen de una manera ordinaria, pues se consideran esenciales para el sostenimiento de la sociedad humana. Y de ahí proviene, en mi opinión, la razón por la que, aunque con frecuencia los hombres elogian

tan liberalmente las cualidades de su corazón, son tímidos a la hora de alabar sus dotes de cabeza; pues estas últimas virtudes, al suponerse raras y extraordinarias, suelen, según podemos observar, ser objeto de orgullo y autocomplacencia [para quien las posee]; y cuando se presume de ellas engendran una fuerte sospecha de que se dan [en quienes presumen] esos sentimientos.

132. Es difícil decir si se hiere más la reputación de un hombre llamándole sinvergüenza o llamándole cobarde, y si un glotón bestial o un borracho no son tan odiosos y despreciables como un avaro egoísta y tacaño. Si me dais a elegir, yo preferiría, en aras de mi propia felicidad y disfrute, tener un corazón amigable y humano a poseer todas las otras virtudes de Demóstenes y Filipo juntas. Pero, ante el mundo, preferiría pasar por persona dotada de gran talento e intrépido coraje; y de eso podría esperar más ocasiones de recibir el aplauso y la admiración general. La imagen que un hombre se fabrica en la vida; el recibimiento que la sociedad le dispensa; la estima que le conceden sus amigos y conocidos: todas estas ventajas dependen tanto de su buen sentido y capacidad de juicio como cualquier otra parte de su carácter. Aunque un hombre tuviese las mejores intenciones del mundo y estuviera apartado en grado sumo de toda injusticia y violencia, nunca lograría hacerse respetar si no tuviera, al menos, una porción moderada de talentos y entendimiento.

133. ¿Qué es, pues, lo que aquí puede ser objeto de disputa? Si el buen sentido y el coraje, la templanza y la laboriosidad, el saber y el conocimiento se reconoce que

forman una parte considerable del *mérito personal;* si un hombre en posesión de estas cualidades está satisfecho consigo mismo y en mejor situación para recibir los buenos oficios, la estima y los servicios de los demás que quien está totalmente destituido de ellas; en breve: si son similares los *sentimientos* que surgen de estas cualidades y de las virtudes sociales, ¿hay alguna razón para ser tan extremadamente escrupulosos acerca de una *palabra,* o para disputar acerca de si tienen dichas cualidades el derecho de ser llamadas *virtudes?* Podrá, ciertamente, pretenderse que el sentimiento de aprobación que estas cualidades producen, además de ser *inferior,* es también *diferente* del que acompaña a las virtudes de la justicia y del sentido humanitario. Pero ésta no parece ser una razón suficiente para clasificar esas cualidades bajo categorías y apelativos diferentes. El carácter de César y el de Catón, tal y como son dibujados por Salustio, son ambos virtuosos en el más estricto y preciso sentido de la palabra, pero de un modo diferente. Y tampoco son enteramente iguales los sentimientos a que dan lugar: el uno produce amor; el otro, estima; el uno es amigable; el otro, terrible. Desearíamos encontrar el primer tipo de carácter en un amigo; el segundo lo querríamos para nosotros. De igual manera, la aprobación que acompaña a la templanza, o a la laboriosidad, o a la frugalidad, puede ser en cierto modo diferente de la que se les otorga a las virtudes sociales, sin que ello las convierta en una especie enteramente diferente. Y, ciertamente, podemos observar que estas cualidades, más que otras virtudes, no producen todas ellas la misma clase de aprobación. El buen sentido y el talento engendran es-

tima y consideración; la ingeniosidad y el humor suscitan amor y afecto*.

La mayoría de la gente, según creo, dará su asentimiento, de un modo natural y sin premeditación, a la definición del elegante y juicioso poeta:

> Virtue (for mere good nature is a fool.)
> Is sense and spirit with humanity[1].

Un hombre que ha dilapidado su fortuna en una profusión de despilfarros, proyectos quiméricos, placeres

* El amor y la estima son casi la misma pasión y surgen de causas similares. Las cualidades que dan lugar a ambas pasiones comunican placer. Pero cuando este placer es severo y serio; o cuando su objeto es grandioso y produce algún grado de humildad y temor reverencial, en todos estos casos, la pasión que surge del placer es más propiamente denominada estima que amor. La benevolencia acompaña a ambas, pero está conectada con el amor en un grado más alto. Parece, sin embargo, que en el desprecio hay un componente más fuerte de orgullo que de humildad en la estima. Y la razón de esto no le resultaría difícil de encontrar a quien haya estudiado con precisión las pasiones. Todas estas diferentes mezclas y composiciones y manifestaciones del sentimiento constituyen un tema de especulación sobremanera interesante, pero queda al margen de nuestro presente propósito. A lo largo de esta investigación consideramos, siempre en general, qué cualidades son objeto de alabanza o de censura, sin entrar en todos los matices de sentimiento que ellas suscitan. Es evidente que todo aquello que es despreciado también disgusta, y lo mismo sucede con lo que es odiado; y aquí procuramos tomar los objetos según sus manifestaciones y aspectos más simples. Estas ciencias son demasiado propensas a resultar abstractas para los lectores ordinarios, a pesar de todas las precauciones que podamos tomar para liberarlas de especulaciones superfluas y ponerlas al alcance de todas las capacidades.

1. [«La virtud (pues un mero buen natural es estupidez) es sabiduría y fuerza vital con sentido humano.» John Armstrong (1709-1779).] *The Art of preserving Health. [El arte de preservar la salud.]* Libro 4.

disolutos o juegos extravagantes, ¿qué pretensiones podrá tener de ser objeto de nuestra generosa asistencia y buenos oficios? Esos vicios (pues no tenemos escrúpulo en llamarlos así) traen consigo un sufrimiento que no suscita compasión, y desprecio para con quienes son adictos a ellos.

Aqueo, príncipe sabio y prudente, cayó en una trampa fatal que le costó la corona y la vida, después de haber empleado todas las precauciones razonables para protegerse. Por eso, dice el historiador, es justo objeto de respeto y de compasión; y sólo los que le traicionaron merecen nuestro odio y nuestro desprecio*.

La huida precipitada y la negligencia imprevisora de Pompeyo al comienzo de las guerras civiles le parecieron a Cicerón errores tan notorios, que hicieron que su amistad hacia aquel gran hombre se entibiara. *De igual manera,* dice, *a como la falta de aseo, de decencia o de discreción en nuestra amante hace que se desvanezca nuestro afecto por ella.* Pues es así como se expresa [Cicerón] cuando habla a su amigo Ático**, no como filósofo, sino como hombre de Estado y hombre de mundo.

134. Pero el mismo Cicerón, cuando razona como filósofo, y en imitación de todos los moralistas antiguos, amplía considerablemente sus ideas de virtud, e incluye bajo ellas todas las cualidades o dotes laudables de la mente, dándoles ese honorable apelativo. Esto nos lleva a la *tercera* reflexión que nos habíamos propuesto hacer:

* Polibio, lib. viii, cap. 2.
** Lib. ix, epist. 10.

que los antiguos moralistas, los mejores modelos, no hicieron ninguna distinción material entre las diferentes especies de cualidades y defectos mentales, sino que trataron a todos bajo el apelativo de virtudes y vicios, y de un modo indiscriminado las hicieron objeto de sus razonamientos morales. La *prudencia,* según es explicada en los *Deberes** de Cicerón, es esa sagacidad que lleva al descubrimiento de la verdad y nos protege del error y la equivocación. La *magnanimidad,* la *templanza* y la *decencia* también son allí tratadas por extenso. Y como este elocuente moralista siguió la división comúnmente aceptada de las cuatro virtudes cardinales, nuestros deberes sociales constituyen sólo un capítulo en la distribución general del asunto**.

* Lib. i, cap. 6.

** El siguiente pasaje de Cicerón merece citarse, pues es el más claro y expresivo que cabe imaginar para nuestro propósito; y en una disputa que es principalmente verbal, debe poseer, por razón de su autor, una autoridad que no podrá dar lugar a apelaciones:

«Virtus autem, quae est per se ipsa laudabilis, et sine qua nihil laudari potest, tamen habet plures partes, quarum alia est alia ad laudationem aptior. Sunt enim aliae virtutes, quae videntur in moribus hominum, et quadam comitate ac beneficentia positae: aliae quae in ingenii aliqua facultate, aut animi magnitudine ac robore. Nam clementia, justitia, benignitas, fides, fortitudo in periculis communibus, jucunda est auditu in laudationibus. Omnes enim hae virtutes non tam ipsis, qui eas in se habent, quam generi hominum fructuosae putantur. Sapientia et magnitudo animi, qua omnes res humanae tenues et pro nihilo putantur, et in cogitando vis quaedam ingenii, et ipsa eloquentia admirationis habet non minus, jucunditatis minus. Ipsos enim magis videntur, quos laudamus, quam illos, apud quos laudamus, ornare ac tueri: sed tamen in laudenda jungenda sunt etiam haec genera virtutum. Ferunt enim aures hominum, cum illa quae jucunda et grata, tum etiam illa, quae mirabilia sunt in virtute, laudari». [«Pero la virtud, que es laudable de suyo, y sin la cual nada puede ser alaba-

Sólo necesitamos echar una ojeada a los títulos de los capítulos de la *Ética* de Aristóteles para convencernos de que este filósofo sitúa el coraje, la templanza, la magnificencia, la magnanimidad, la modestia, la prudencia y una franqueza varonil entre las virtudes, igual que hace con la justicia y la amistad.

A algunos de los antiguos les parecía que en *aguantarse* y *abstenerse,* es decir, en ser paciente y continente, se compendiaba toda la moral.

Epicteto apenas si mencionó jamás el sentimiento humanitario y la compasión, como no fuese para poner a sus discípulos en guardia contra ese sentimiento. La virtud de los estoicos parece consistir principalmente en un temperamento firme y un conocimiento sólido. Para ellos, lo mismo que para Salomón y los moralistas orientales, la locura y la sabiduría son equivalentes al vicio y a

do, es, sin embargo, de muchas clases, de las cuales algunas son más dignas de alabanza que otras. Pues hay algunas virtudes que se ven en las costumbres de los hombres y se fundan en cierta bondad y beneficencia; y hay otras que consisten en alguna facultad intelectual o en grandeza y fuerza de espíritu. La clemencia, la justicia, la benignidad, la fe, la fortaleza ante los peligros comunes, son oídas con gusto en los discursos de alabanza. Pues se piensa que estas virtudes son fructuosas, no tanto para quienes las poseen como para el género humano. La sabiduría y la grandeza de ánimo, la cual hace que todos los asuntos humanos se vean como banalidades, y la fuerza de ingenio en el pensar, y hasta la misma elocuencia, no son menos elogiadas, pero procuran menos placer. Parecen adornar más a los que alabamos que a aquellos ante quienes los alabamos. Sin embargo, las virtudes de este género también deben entrar en un panegírico, pues a los oídos de los hombres resultará aceptable que se alaben tanto las virtudes placenteras y gratas como las que producen admiración.»] De *orat.,* lib. ii, capítulo 89.

la virtud. Los hombres te alabarán, dice David*, cuando te hagas bien a ti mismo. Odio al hombre sabio, dice el poeta griego, que no es sabio para consigo mismo**.

Plutarco no es más impedido por los sistemas en su filosofía que en su historia. Cuando compara a los grandes de Grecia con los de Roma, va oponiendo imparcialmente sus defectos y sus logros respectivos, de cualquier tipo que éstos sean; y no omite ninguna cosa de consideración que pueda afear o realzar sus personalidades. Sus discursos morales contienen, expresada libre y naturalmente, la misma censura de los hombres y de sus estilos de vida.

El carácter de Aníbal, tal y como es dibujado por Livio***, se estima que adolece de parcialidad, pero el historiador le concede muchas virtudes eminentes. Jamás hubo un genio, dice, más cabalmente dotado para asumir los deberes opuestos del mando y de la obediencia; y por eso sería difícil determinar si fue *más querido* por su general o por su ejército. A nadie le confiaba Asdrúbal con mayor entusiasmo la realización de alguna empresa peligrosa; en ningún otro jefe encontraron los soldados más valor y seguridad. Gran decisión a la hora de hacer frente al peligro; gran prudencia cuando se veía en él. No había faena que pudiese fatigar su cuerpo o debilitar su ánimo. El frío y el calor le eran indiferentes; comía y bebía para abastecer sus necesidades naturales, y no para satisfacer apetitos voluptuosos. Velaba o descan-

* Salmo 49 [19. La versión española de Nácar-Colunga dice: «Te alabarán porque has logrado tu felicidad».]

** Μισῶ σοφιστὴν ὅστις οὐχ ἑαυτῷ σοφός. Eurípides.

*** Lib. xxi, cap. 4.

saba de una manera indiscriminada, de día o de noche. Estas grandes Virtudes se veían contrapesadas por grandes Vicios: crueldad inhumana; una perfidia más que *púnica*[1]; no había verdad en él, ni respeto a los juramentos, a las promesas o a la religión.

El carácter de Alejandro Sexto[2], tal y como lo encontramos en Guicciardini*, es bastante similar, pero más justo; y es prueba de que incluso los autores modernos, cuando hablan con naturalidad, utilizan el mismo lenguaje que los antiguos. En este papa, dice, había una capacidad y una juiciosidad singulares; prudencia admirable; un extraordinario talento de persuasión, y una diligencia y destreza increíbles para todas las empresas de importancia. Pero estas *virtudes* se veían infinitamente superadas por sus *vicios:* carecía de fe, de religión; poseía una avaricia insaciable, una ambición exorbitante y una crueldad más que bárbara.

Polibio**, reprendiendo a Timeo por su parcialidad contra Agatocles –el cual él mismo reconoce que fue el más cruel e impío de todos los tiranos–, dice: Si encontró refugio en Siracusa huyendo, como afirma ese historiador, del polvo, del humo y del trabajo que suponía su anterior oficio de alfarero; y si, procediendo de tan humil-

1. *Punic* en el original. Este adjetivo tiene en inglés un significado peyorativo que no es frecuente en castellano y que se deriva del latín *punicus,* es decir, «cartaginense», con las connotaciones de «traicionero», «engañador», «taimado», etc.

2. Rodrigo de Borja. Nacido en Xátiva. Sucesor del papa Inocencio VIII en la Sede Pontificia que ocupó de 1492 a 1503.

* Lib. i. [Francesco Guicciardini (1483-1540). Historiador y hombre de Estado al servicio del papa León X. La obra a la que Hume alude lleva el título de *Reflexiones.]*

** Lib. xii.

des orígenes, llegó a ser en tan poco tiempo dueño de toda Sicilia, puso en el mayor peligro al Estado cartaginés y, por fin, murió de viejo y en posesión de su dignidad soberana, ¿no debe reconocérsele algo prodigioso y extraordinario y el haber poseído grandes talentos y capacidad de gestión y de acción? Su historiador no debería, por tanto, haberse limitado a relatar lo que tendía a su reproche e infamia, sino que también debería haber contado lo que redundase en su Alabanza y Honor.

135. En general, podemos observar que la distinción entre voluntario e involuntario fue muy poco tenida en cuenta por los antiguos en sus razonamientos morales, donde siempre trataron como muy dudosa la cuestión de si *la virtud podía enseñarse o no**. Con razón consideraron que la cobardía, la mezquindad, la frivolidad, la ansiedad, la impaciencia, la insensatez y muchas otras cualidades de la mente pueden de hecho resultar ridículas y deformes, despreciables y odiosas, aunque sean independientes de la voluntad. Y tampoco podría suponerse que todo hombre tiene siempre más poder de alcanzar una belleza de alma que una belleza externa.

136. Y aquí tiene lugar la *cuarta* reflexión que me proponía hacer, con la intención de sugerir la razón por la que los filósofos modernos han solido seguir un curso di-

* Véase Platón en *Menón,* Séneca *de otio sap.,* cap. 31. Así también Horacio: *Virtutem doctrina paret, naturane donet.* [«El adoctrinamiento produce la virtud; ¿o no será acaso la naturaleza la que la da?»] Epist., lib. i, ep. 18. Esquines Socraticus, Dial, I.

ferente al de los antiguos en sus investigaciones morales. En épocas posteriores, la filosofía de todas clases, especialmente la ética, ha estado más íntimamente unida a la teología de lo que nunca pudo observarse que lo estuviera entre los paganos; y como esta última ciencia no admite compromisos, sino que tuerce toda rama de conocimiento hacia la dirección que le conviene para sus propósitos, sin mucho respeto por los fenómenos naturales o por los imparciales sentimientos de la mente, de ahí el que el razonamiento e, incluso, el lenguaje, hayan sido desviados de su curso natural, y se hayan intentado establecer distinciones allí donde la diferencia entre los objetos era, por así decirlo, imperceptible. Los filósofos, o, más bien, los teólogos disfrazados de tales, al tratar toda moral como si ésta, igual que las leyes civiles, estuviese guardada por sanciones de recompensa y de castigo, fueron necesariamente llevados a hacer de esta circunstancia de la *voluntariedad* o *involuntariedad* el fundamento de toda su teoría. Cada persona puede emplear los términos en el sentido que le plazca; pero, en el entretanto, esto debe reconocerse: que a diario experimentamos *sentimientos* de censura y alabanza, los cuales tienen sus objetos más allá del dominio de la voluntad o la elección, y de los cuales nos corresponde, si no como moralistas, al menos como filósofos, dar alguna teoría o explicación satisfactoria.

Una mácula, una falta, un vicio, un crimen: estas expresiones parecen denotar diferentes grados de censura y desaprobación; sin embargo, son todas ellas, en el fondo, aproximadamente de la misma clase o especie.

La explicación de una de ellas nos llevará sin dificultad a tener un concepto adecuado de las demás; y es de la

mayor importancia prestar más atención a las cosas que a los apelativos verbales. Que tenemos un deber para con nosotros mismos es algo reconocido hasta por los sistemas de moral más vulgares; y tiene que ser importante examinar ese deber, con el fin de ver si presenta alguna afinidad con el que tenemos para con la sociedad. Es probable que la aprobación que acompaña a la observancia de ambos deberes sea de una naturaleza similar y surja de principios similares, sea el que fuere el apelativo que podamos darle a cualquiera de estas dos excelencias.